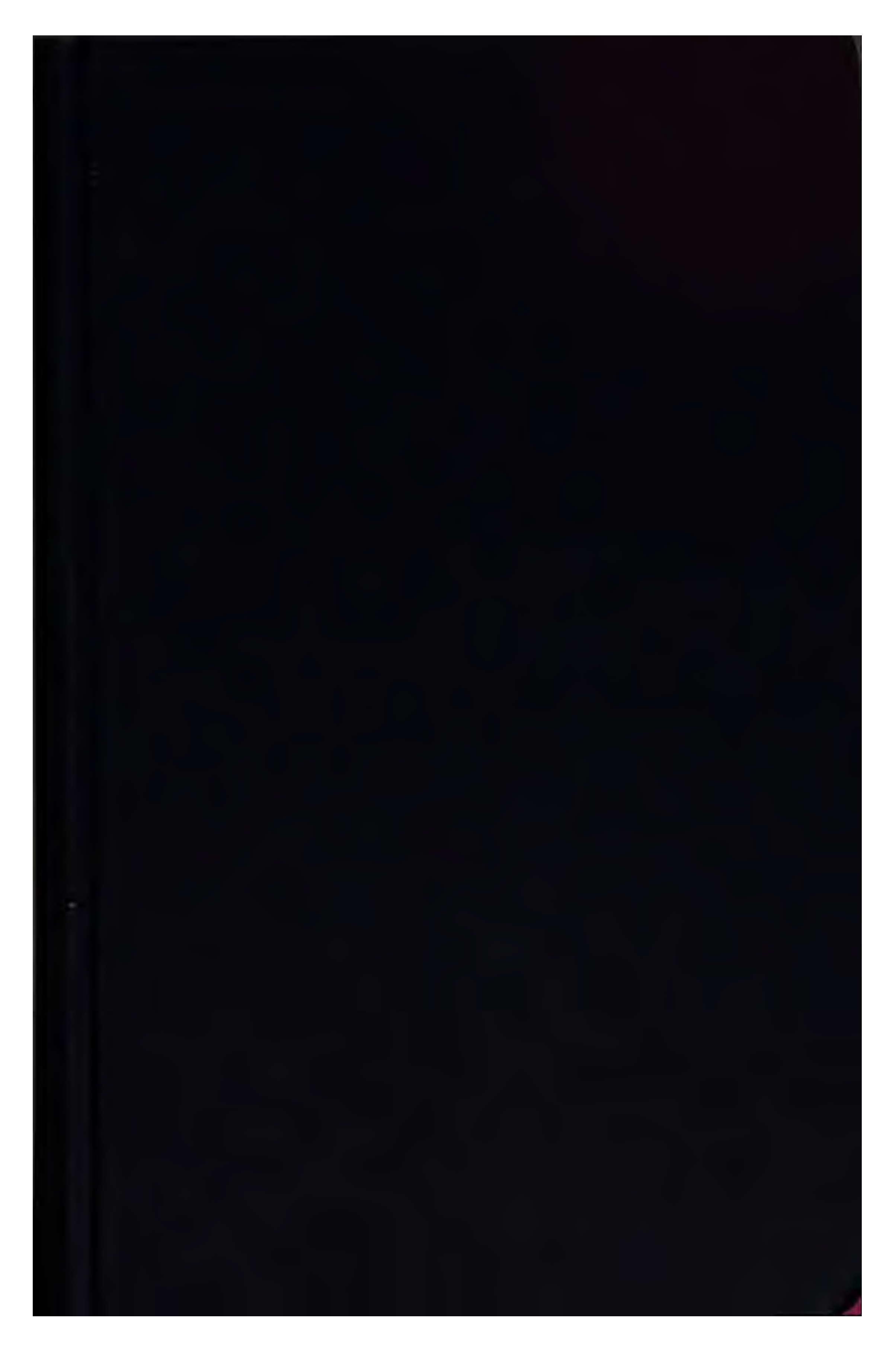
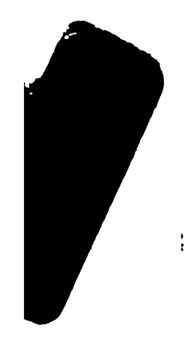





VE RI
TAS

Geschichte

der

Arianischen Häresi[e]

bis zur Entscheidung von Nikäa 325.

Nebst einem Anhange:

Die Kirchenpolitik Constantin des Großen und Friedric[h] Wilhelm IV., eine historische Parallele

von

Wilhelm Kölling,

Königlichem Superintendentur-Verweser der Diöcese Pleß, Pastor von Pleß. (Ober-Schlesien)

Erster Band.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1 8 7 4.

Geschichte

der

Arianischen Häresie

bis zur Entscheidung von Nikäa 325.

Nebst einem Anhange:

Die Kirchenpolitik Constantin des Großen und Friedrich Wilhelm IV., eine historische Parallele

von

Wilhelm Kölling,

Königlichem Superintendentur-Verweser der Diöcese Pleß, Pastor von Pleß. (Ober-Schlesien.)

Erster Band.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1 8 7 4.

Athanasios Orat. I c. Arian. Pat. I, 1. p. 319, 1.

Ἐπειδὴ δὲ ἡ μία τῶν αἱρέσεων ἡ ἐσχάτη καὶ νῦν ἐξελθοῦσα, πρόδρομος τοῦ ἀντιχρίστου, ἡ Ἀρειανὴ καλουμένη, δόλιος οὖσα καὶ πανοῦργος, βλέπουσα τὰς πρεσβυτέρας ἑαυτῆς ἀδελφὰς ἄλλας αἱρέσεις ἐκ φανεροῦ στηλιτευθείσας, ὑποκρίνεται, περιβαλλομένη τὰς τῶν γραφῶν λέξεις, ὡς ὁ πατὴρ αὐτῆς διάβολος καὶ βιάζεται πάλιν εἰςελθεῖν εἰς τὸν παράδεισον τῆς ἐκκλησίας, ἵνα πλάσασα ἑαυτὴν ὡς Χριστιατὴν ἀπατήσῃ τινὰς κατὰ Χριστοῦ φρονεῖν τῇ πιθανότητι τῶν παραλογισμῶν εὔλογον γὰρ οὐδὲν παρ᾽ αὐτῇ καὶ ἐπλάνησέ γε τῶν ἀφρόνων ἤδη τινὰς ὥστε τούτους μὴ μόνον φθαρῆναι τῇ ἀκοῇ, ἀλλὰ καὶ λαβόντας κατὰ τὴν Εὔαν γεύσασθαι καὶ λοιπὸν ἀγνοοῦντας νομίζειν τὸ πικρὸν γλυκὺ καὶ τὴν βδελυκτὴν αἵρεσιν λέγειν καλὴν, ἀναγκαῖον ἡγησάμην προτραπεὶς παρ᾽ ὑμῶν διελεῖν τὴν πτύξιν τοῦ θώρακος τῆς μιαρᾶς αἱρέσεως ταύτης καὶ δεῖξαι τὴν δυσωδίαν τῆς ἀφροσύνης αὐτῆς, ἵνα οἱ μὲν πόῤῥωθεν ὄντες αὐτῆς, ἔτι φύγωσιν αὐτὴν, οἱ δ᾽ ἀπατηθέντες ἀπ᾽ αὐτῆς μεταγνῶσι καὶ ἀνεῳγμένοις τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας νοήσωσιν, ὅτι ὥσπερ τὸ σκότος οὐκ ἔστι φῶς οὐδὲ τὸ ψεῦδος ἀλήθεια, οὕτως οὐδὲ ἡ Ἀρειανὴ αἵρεσίς ἐστι καλὴ, ἀ λλα καὶ οἱ τούτους καλοῦντες χριστιανοὺς πολὺ καὶ λίαν πλανῶνται, ὥστε μήτε τὰς γραφὰς ἀνεγνωκότες, μήτε ὅλως εἰδότες τὸν χριστιανισμὸν καὶ τὴν ἐν αὐτῷ πίστιν.

Ambrosius Epist. 32.

Sequor, inquit, tractatum Nicaeni concilii, a quo me nec mors, nec gladius poterit separare.

Seinem theuern Bruder

Heinrich Kölling,

Licentiaten theol., Königlichem Superintendenten und Kreis-Schul-Inspector der Diöcese Creuzburg, Pastor von Roschkowitz-Nassadel-Woislawitz (Ober-Schlesien),

in

dankbarer Liebe zugeeignet.

Act. IV, 32 Ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία.

Vorrede.

Die Wahl des Gegenstandes, welcher in der nachfolgenden Schrift eingehend untersucht worden ist, bedarf nur einer kurzen Rechtfertigung. Wir haben uns liebevoll in den arianischen Streit vertieft nicht darum, um etwa ein abgeschloßnes, längst ad acta gelegtes Gebiet, welches nun der Patristik und Kirchengeschichte ausschließlich angehörte, aufs Neue zu durchwühlen. Hiergegen verwahren wir uns aufs Bestimmteste. Es giebt Friedenszeiten in der Kirche, in welchen es dem Deutschen Gelehrten wohl ansteht, in lediglich der Vergangenheit angehörigen Gebieten die theologische Bergmannsarbeit zu treiben. Wenn der Steuermann Jesus das Schifflein seiner Kirche über das spiegelglatte, stille Meer führt, dürfen seine Matrosen wohl in stiller Beschaulichkeit in die Bewegungen und Stürme früherer Seefahrten sich versenken. Doch in Zeiten ernsten Entscheidungskampfes, wenn die Wellen des Meeres hochgehen und von allen Seiten gegen das Schiff anprallen, müssen sie vergessen, was hinter ihnen liegt und aus ihren vergangenen Erfahrungen nur das festhalten, was sie an bewährten Methoden zur Besiegung des Sturmes gelernt haben. Sonst aber gehört ihre Arbeit dem Augenblick der Gefahr. Sie umstehen den Steuermann und sind seines Winkes gewärtig. Ihre Arbeit muß durchweg zeitgemäß sein nach der Regel des Wortes: δουλεύετε τῷ καιρῷ. Nun das ist die einzige Ehre die wir für unsre Studie in Anspruch nehmen, daß sie zeitgemäß ist. — Was dünket euch von Christo, weß Sohn ist er? das ist die große Frage, die an unsre Zeit mächtig herantritt und: „Rein ab, rein ab“ das ist die schaurige Antwort, die von vielen Seiten gegeben wird. Da steht auf der einen Seite der

infallible Papst, der ἄνθρωπος τῆς ἀδικίας und rüttelt an dem Herrscherthrone des Herrn, um nun auch dogmatisch sein unbestrittner Nachfolger zu werden, wie er sich die regimentliche Nachfolge längst zugeeignet hat. Da drängt auf der andern Seite der hohle Nihilismus und Materialismus sich mächtig an die Grundmauern der Kirche heran. Da stand bis vor seinem neulichen Hingange der consequente, ehrliche Nihilist David Strauß, da steht der französische Salontheologe Renan, da der Mann mit dem Propheten-Vornamen der einst nicht ferne vom Reiche Gottes gewesen ist, Schenkel, da der gelehrte Verfasser der Geschichte Jesu von Nazara Dr. Keim. Da kommt in der Mitte die kluge Vermittlung, die Theologie der in der Kirche Christi nie völlig ausgestorbenen Eusebier und will durch Handeln und Unterhandeln den Sturm beschwören, will einen zeitgemäßen, den Ansprüchen der souverainen Kritik mehr mundrechten Christus finden und hofft durch Evacuiruug und Nivellirung der Christologie wenigstens ein Residuum zu retten. Bis zu welchen Consequenzen übrigens diese Eusebianische Richtung führt, das hat in der jüngsten Zeit die erschütternde Sydow'sche Affaire gezeigt, und wenn die kalte Bestreitung eines der grundlegendsten Mysterien unsres Glaubens nicht einen einhelligen Schrei der Entrüstung hervorgerufen, sondern sogar aus dem Schoße des Pastorats Beifallsadressen geerntet hat, so zeigt dies sattsam, wie ebionitisch-arianisch unsre Zeit durchsäuert ist. Dazu kommt noch eine Richtung innerhalb der gläubigen Rechten, die wir zwar nicht als ein ἐκπεσεῖν ἐκ πίστεως, wohl aber als ein πίπτειν ἐν πίστει bezeichnen möchten. Wir meinen die Richtung der Kenotiker, die nach unsrer Ueberzeugung trotz der über allen Zweifel erhabnen kirchlichen Treue, trotz der zum Theil eminenten theologischen Bedeutung ihrer namhaftesten Vertreter, trotz der mannigfachen Anregung und Befruchtung, die das τὸ πᾶν der Theologie ihr dankt, doch unvermeidlich zu arianisirenden Consequenzen führt und also eine bona fide sich vollziehende Abirrung von der christologischen Wahrheit ist. Unsre Zeit ist eine christologisch bewegte, arianisch inficirte, darum muß der:

ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ

das Panier sein, um das wir uns schaaren und mit Athanasianischen Waffen muß gegen die Feinde zur Linken, gegen die falschen Freunde im Centrum gekämpft, muß der Kenotik theurer Kampfgenossen zur Rechten bei aller sonstigen Einheit im Geist ein kräftiges Gegengewicht gehalten werden. Deshalb haben wir versucht, ein Bild des Arianismus aufzurollen, den Feinden Christi zum Zeugniß, daß ihre Argumente nicht einmal den Werth haben, ein Neues zu sein, sondern daß schon vor 15 Jahrhunderten der Prototypos aller häretischen Christologen, Areios, Alles wesentliche vorgebracht hat. Darum haben wir weiter die Lebensbilder der großen, weisen und treuen Gottesmänner des Alexanders, Hosios und Athanasios gezeichnet, damit unsre Tage für ihre christologische Defensive sich erquicken und stärken an diesen Lapidarzügen, damit besonders aus dem Lebensbilde des letzten und größten dieser drei Männer, des Athanasios unsre Tage lernen, wie viel eine einzige geistgesalbte Persönlichkeit, die fest in Gottes Wort gegründet ist, in bewegter Zeit zu leisten vermag.

Dazu kommt, daß das Streben, zu synodalen Bildungen zu gelangen und synodal gegliederte Organe aus sich herauszusetzen, zur Signatur unsrer Zeit gehört. Rom hat uns Dec. 1869 bis Juli 1870 das opus operatum eines pseudo-oikumenischen Concils vorgeführt. Wir sahen eine Majorität bestehend aus einer Unzahl nur mit Miniaturdioikesen begabter italischer Bischöfe, verstärkt durch apostolische Vicare und Missionsbischöfe, der Minorität des deutschen und gallicanischen Episcopats entgegentreten, und ob sich gleich das bischöfliche Gewissen eines Hefele, des hochverdienten Verfassers der Conciliengeschichte, eines Schwarzenberg, Dupanloup zuerst gegen die Infallibilität auflehnte, so erlag es doch nach kurzer Gegenwehr und erlitt eine noch dazu unrühmliche Niederlage. Der Druck vom Stuhle Petri, das Drängen der italisch-spanischen Camarilla, die von Jesuiten, Gesellen- und Pius-Vereinen meisterlich in Scene gesetzte Agitation im Rücken der Bischöfe daheim, bewog die remonstrirenden

Kirchenfürsten, ihr eignes Abdankungsdecret zu unterzeichnen und von der hohen Staffel katholischer Bischöfe zu dem wenig beneidenswerthen Amt äußerlich geehrter und glänzend dotirter Secretaire und Hermeneuten des Papstes herabzusteigen. So trete denn dem Vaticanischen Zerrbilde eines oikumenischen Concils das altkirchliche Urbild von Nikäa als laut zeugende Kritik entgegen.

Wenn nun in unsrer evangelischen Kirche der Ruf nach Synoden immer allgemeiner wird und auf Grund der neuen Synodalordnung vom 10. Sept. 1873 principiell bis zur obersten Stufe, der Generalsynode und factisch bis zu der durch Wahl bereits constituirten Mittelstufe der Provinzialsynoden Erhörung gefunden hat, so verkennen wir die Berechtigung dieses Rufes keinen Augenblick, denken auch sehr hoch von den Aufgaben künftiger Generalsynoden in evangelisch-deutschen Landen, wenn wir auch in stricter Uebereinstimmung mit dem siebenten Artikel der Augsburgischen Confession nur Wort und Sacrament für die beiden absoluten Lebensbedingungen der evangelischen Kirche halten, und in der Verfassung nur eine relative, freilich aber unter den relativen die vornehmste Lebensbedingung sehen. Doch Eins sei die große Lehre, die Nikäa allen evangelischen Synoden geben will, daß nur ein durch Bezeugung des Geistes und der Kraft mächtiges mit Athanasianischem Zeugengeist ausgestattetes geistliches Amt, mögen seine Träger Bischöfe heißen, oder doch, ohne so zu heißen, solche sein, Synoden wirklich zu schöner Frucht führen kann, wenn auch die total andern Verhältnisse des öffentlichen Lebens selbstverständlich eine numerisch viel stärkere Vertretung der Nichtgeistlichen erheischen — Laien kennt ja unsre Kirche nicht — als zu Nikäa, wo übrigens, wie unsre Schrift selbst darthun wird, auch λαϊκοί stimmberechtigt anwesend waren.

Möge es auch in unsern Tagen bewegter Lehrkämpfe den theuern Männern, die mit dem freudenarmen und dornenreichen Amt des Kirchenregiments betraut sind, nie an jener harmonischen Ver-

bindung von zarter Schonung und durchgreifender Energie fehlen, die wir bei dem Patriarchen Alexander mit Recht bewundern.

Endlich drängen unsre Tage auf eine Auseinandersetzung — wir sagen nicht Trennung — zwischen Staat und Kirche. Nun Nikäa zeigt uns die erste Vermählung von Staat und Kirche. Bei einem Scheidungsproceß aber muß die historia morbi bis zur Trauung verfolgt werden. Der große Constantinus Niketes ist der erste kaiserliche Schirmherr der Kirche und treulich hat er seine Schirmvoigtei geübt. Mögen nun bei Lockerung des Verhältnisses Deutsche Fürsten gleiche Treue zeigen, wie sie bei der Vermählung zwischen Staat und Kirche Constantin gezeigt hat. Die offne Hand und das warme Herz dieses Proselyten des Thores, dieses Katechumenen ist gradezu vorbildlich. Möge auch stets, wenn wichtige Fragen die Kirche bewegen, ein Hosios von Korduba zu den Stufen des Thrones stehen, der dem allerhöchsten Kirchenpatron zeigt, daß es sich nicht um ἐλάχισται ζητήσεις, sondern um große Lebensfragen handelt.

Dies sind die Gedanken, die uns getrieben haben, seit 12 Jahren in der Gemeinde der ersten Liebe, unter den lieben Brüdern evangelischen und deutschen Herzens, aber polnischer Zunge, im stillen Proschlitzer Pfarrhause diesem Gegenstande die knapp zugemeßne pastorale Muse zu widmen.

Was den Plan des Ganzen betrifft, so ist die Untersuchung auf drei Theile angelegt. Der erste hier vorliegende Theil umfaßt die Geschichte des Streites nach Vorgeschichte, Verwicklung und Entwicklung bis zur Entscheidung von Nikäa. Ein zweiter Band soll dann die Zeit des Schwankens und Wechsels bis zur zweiten oikumenischen Synode 381, also bis zur endgültigen Theodosianischen Bestättigung des Nikänums geben. In einem dritten Theile möge dann die Geschichte des Arianismus unter den germanischen Völkern, den Ost- und Westgothen, den Vandalen und Longobarden folgen.

Wir hoffen, daß trotz der vorhandnen gelehrten Forschungen über die arianische Häresie unsrer Schrift ein bescheidnes Recht der Existenz wird zuerkannt werden, da sie nach Methode und Inhalt sich von den andern einschlagenden Forschungen eben nicht unwesentlich unterscheidet. Diese sind entweder ihrem ganzen Plane nach rein dogmenhistorisch, oder rein historisch, oder aber sie wollen beiden Seiten gerecht werden, verweben aber die dogmengeschichtliche Entwicklung so mit dem reinhistorischen Material, daß zumal für die in der alten Kirchengeschichte noch wenig geschulten Anfänger die Klarheit verloren geht. Dr. J. A. Dorners geniales Meisterwerk: „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi Theil I Stuttgart. 1845 ist und bleibt für die dogmengeschichtliche Seite des Arianismus das Grundbuch, läßt aber ihrem ganzen Plane nach die historische Seite ganz außer Acht. Dr. v. Hefele's verdienstvolle: „Conciliengeschichte I“ ist lediglich historisch, mit vorwiegend diplomatischem Interesse den Urkunden zugewandt, aber die genetische Entwicklung mehr außer Acht laßend. Dr. Möhlers: „Der heilige Athanasius“ ist zwar ein durchaus epochemachendes, hochverdienstvolles Werk seiner Zeit gewesen, aber abgesehen von einer oft unmethodischen Ineinanderschiebung von dogmengeschichtlichem und rein historischem Material, tritt doch der römische Standpunkt des großen Todten so entschieden hervor, daß er zwar nie absichtlich täuscht, wohl aber oft in Selbsttäuschung verfällt. Endlich sind die gelehrten Studien der Mauriner, welche in ihren Vorreden zu den Ausgaben der Väter niedergelegt sind, zwar imposante und ehrende Denkmäler ihres für unsre Tage gradezu beschämenden Fleißes, vermögen aber den heutigen Anforderungen nicht mehr zu genügen. Der Plan, der uns vorgeschwebt hat war: eine Geschichte der arianischen Häresie zu geben, die möglichst treu und quellengemäß, aber lebendig und in der Sprache unsrer Zeit in das gewaltige äußre Treiben und Werden hinein führt, aber doch auch das innre Werden zeichnet und den großen, ein ganzes Zeitalter mächtig bewegenden, alle Herzen und Gewissen bis in den innersten Grund aufregenden Lehrfragen volle Beachtung schenkt.

Unsre Schrift selbst lag bereits fertig gedruckt vor, als uns die bedeutende Schrift: „Die Alte Kirche." Sechster Theil. Das vierte Jahrhundert von Friedrich Böhringer. Stuttgart Meyer und Zeller 1874 in die Hände kam.

Da wir die mit classischer Gelehrsamkeit und philosophischer Schärfe reich ausgestattete Schrift in unsrem Text selbst nicht mehr berücksichtigen konnten — alle Citate aus Böhringer beziehen sich dort durchweg auf die erste Auflage — so erscheint es uns geboten, hier ein kurzes Wort über dies neue hervorragende Phänomen in der kirchenhistorischen Literatur zu sagen. Zwar nicht um eine Kritik des Einzelnen kann es sich hier handeln, an einer solchen wird es ja der Böhringer'schen Schrift anderweitig nicht fehlen, sondern nur einige Bemerkungen über das Ganze seien uns gestattet. Böhringer erweist dem Areios den Ritterdienst einer Ehrenrettung und stellt ihn beinahe als die von klerikaler Herrschsucht und dogmatischer Befangenheit verfolgte Unschuld dar. Nach Böhringer hätte Areios die gekränkte Theologie gegen das Ueberfluten der Christologie vertheidigt. Dies sei der einzige wesentliche Grundgedanke, der philosophisch-theologische Quellpunkt des Arianischen Systems, alle andern Lehren des Areios sind dem Böhringer gleichsam nur Accidentia. Stellt aber Böhringer den Areios als einen Denker dar, der von einem klaren Grundgedanken ausgehend mit metaphysischer Begabung in streng philosophischer Methode sein System entwickelt, so thut er ihm zu viel Ehre an. Uns erscheint bei aller dialektischen Gewandtheit, die ihm eigen ist, Areios als ein durchaus elementar veranlagter Geist. Seine Grundgedanken: ἀγένητος, θεοποίησις, μετοχῇ χάριτος θεός, die τρεπτότης des Sohnes in thesi und doch die vollendete Heiligkeit in praxi sind sämmtlich philosophisch unvollziehbare Begriffe. Uns scheint vielmehr Areios seine Häresie zunächst durchaus peripherisch angesetzt zu haben dadurch, daß er an einzelnen Punkten der vollen Christologie Anstoß nahm. Von diesen peripherischen Abweichungen aus strebt er nach einem centralen δός μοι ποῦ στῶ, verwickelt sich aber fortwährend in Widersprüche. Böh-

ringer erweist dem Areios ungefähr denselben Dienst, den seiner Zeit Schleiermacher dem Sabellios erwiesen hat. Die Theologie wird zu entscheiden haben, ob sich ihr das Bild des Arianismus dauernd fixiren wird nach der bengalischen Beleuchtung Böhringers. Uns hat bei aller Bewunderung, die wir im Einzelnen dem Böhringerschen Scharfsinn freudig zollen, seine Darstellung von unsrer Auffassung des Arianismus auch nicht um eine Linie breit abgebracht. Natürlich fallen bei dem Versuch einer ἀποκατάστασις des Areios die Lebensbilder eines Alexander — der unter Böhringers Feder zum hochmüthigen klerikalen Eiferer herabsinkt, eines Hosios, selbst eines Athanasios, dessen Geistesgröße übrigens doch dem Böhringer vollen Respect einflößt, ganz anders aus, wie bei unsrer durchaus antipodischen Position. Auf wessen Seite sich die Quellen stellen, darüber wird die Kritik zu befinden haben. Constantins Lebensbild zeichnet Böhringer zwar mit sympathischer Wärme und mit dem entschiednen Streben gerecht zu sein, aber da er des Kaisers Stellung zu Nikäa nach unsrer Ueberzeugung falsch faßt, so wird doch das ganze Kaiserbild schief.

Daß die Arbeit auf selbstständiger Quellenforschung ruht, dürfte aus ihr selbst hervorgehen. Vielleicht hat die Darstellung dadurch sich einige Originalität bewahrt, daß wir grundsätzlich Geschichte und Lehre zuerst ganz ausschließlich aus den Quellen construirt und erst, als der Grundriß fertig war, die neuere Literatur durchgearbeitet haben. Es erübrigt uns nun über den Werth der Quellen unsre Ansicht kurz zu skizzisiren. Wir stellen Athanasios obenan. Er ist der größte, hellste und umfassendste Geist von Allen, die über den Arianismus geschrieben haben. Er war zu Nikäa Augenzeuge, ja mehr noch, er war das eigentliche Triebrad der großen Defensive gegen den Arianismus. Daß er aber in seiner Darstellung absolut treu und unparteiisch sein will, dafür bürgt die Erfahrung, daß er das System seines Widerparts Areios mit ängstlicher Wahrhaftigkeit dargestellt und seinem Gegner nie Unrecht gethan hat, daß er aber zuverlässig berichten kann, das verbürgt seine genauste Kenntniß.

Für die dogmenhistorische Seite des Streites ist er die einzige grundlegende Quelle, weil er allein von allen alten Historikern die Gegensätze in ihrer ganzen Tiefe erfaßt und vollständig beherrscht hat. — Eusebios Pamphilu hat als Historiker einen doppelten Pfahl im Fleisch. Er ist einmal dem Kaiser Constantin gegenüber dem προςκυνεῖν vielfach verfallen und hat dann durch seine Schwebestellung innerhalb der Gegensätze zwischen Arianismus und Nikänismus die Klarheit und Schärfe des Urtheils eingebüßt: Doch dies sei gesagt: salvo honore debito erga patrem historiae ecclesiasticae, dessen hohes Verdienst ja für jeden Kenner der Historie unzweifelhaft ist. Von den drei orthodoxen Historikern der Chalkedonensischen Periode ist unleugbar Theodoret durch seine historische Durchbildung und theologische Feinheit der weitaus Bedeutendste, wenngleich auch er einigermaßen an Leichtgläubigkeit den von Kirchenzierden vollbrachten Wundern gegenüber leidet. Jene Leichgläubigkeit war ja ein Erbe aus der Märtyrerkirche, welche wirklich im παθεῖν wunderbare Lebenskräfte entwickelt hatte. Sozomenos ist gewandt und fein in der Darstellung und nicht ohne Ansatz einer merklichen kritischen Begabung. Der liebenswürdige Sokrates will diplomatisch treu sein. Ueberall da, wo diese Quellen sich widersprechen, haben wir aus innern Gründen entschieden, wo sie abweichen, aber sich nicht ausschließen blieb das harmonistische Interesse maßgebend. Die Geschichte des Philostorgios, deren Fragmente uns Photios gerettet hat, ist entschieden arianische Tendenzschrift und zeichnet sich nicht einmal durch unbefangne historische Treue den objectiven Thatsachen gegenüber aus. Doch bleibt ihre Vergleichung immerhin für den Forscher unerläßlich. Und nun Gelasios der Kyzikener? Welchem Forscher fiele nicht unwillkührlich die Ableitung des Namens Γελάσιος von der radix γελᾶν ein. In der That, wenn man Gelasios den Theologen mit den herrlichen Koryphäen griechischer Theologie des vierten Jahrhunderts, mit Athanasios, den drei Kappadokern, oder mit dem ethisch, homiletisch und pastoral so eminent bedeutenden Johannes dem Goldmund vergleicht, so tritt uns in Gelasios bereits ein abge-

lebtes Zerrbild verblichener Theologie entgegen. Man vergleiche jeden beliebigen christologischen Excurs des Athanasios mit der gespreizten, geistlosen, ideenarmen christologischen Entwicklung im Prolog des Gelasios (Mansi II p. 761—64). Noch schlimmer steht es um die Zuverlässigkeit. Schon die Geschichte von der aufgefundenen βίβλος ἀρχαιοτάτη ἐν μεμβράναις klingt fabulös. Vielleicht hat Dalmatius eine unkritische Chronik oder ein Tagebuch besessen, welches jener Presbyter, der Vater des Gelasios unkritisch fortgesetzt, aus welchem aber der Sohn seine Geschichte fabricirt hat. Gelasios läßt den Rufinus (geboren c. 330 getauft 371) auf dem Concil zu Nikäa gegenwärtig sein. Diese eine historische Unmöglichkeit illustrirt ausreichend seine Unzuverlässigkeit. Aus dem Gesagten ergiebt sich von selbst, daß des Gelasios Werk nur eine Quelle von sehr untergeordneter Bedeutung ist. Trotzdem giebt es einzelne Partien, in welchen der Kyzikener mit Athanasios und den zuverlässigen Historikern sachlich stimmt, aber interessante kleine Nebenzüge bringt, die äußerlich wie innerlich möglich sind. In solchen Fällen ist die Vergleichung des Gelasios wichtig. Dies über die Quellen.

Rücksichtlich der Art nun, wie die Quellen benutzt worden sind, bemerken wir noch Folgendes. Wir haben nicht, wie es Möhler thut, die Quellenbeläge im Urtext unten in Anmerkungen gegeben, sondern im Text selbst in der Regel ohne jede Uebersetzung. Zu dieser Methode, die ja im Wesentlichen Dorner befolgt, wenngleich er außer den in den Text selbst verwebten Citaten noch ein bedeutendes Citatenmaterial in den Anmerkungen giebt, bewog uns eine ernste Erwägung. Citate, nur in die Anmerkungen versetzt, werden meist nicht gelesen, wogegen in die Textesdarstellung verflochtene Citate gelesen, ja studirt werden müssen, will anders der Leser überhaupt nicht auf das Verständniß verzichten. Uns hat zu dieser Methode besonders die Rücksicht auf den Leserkreis, den wir für unsre Studie besonders erbitten möchten, getrieben. Wir wollten jungen Theologen, Studenten, wie Candidaten, die über unser Grundgebiet der alten Kirchengeschichte sich eingehend unterrichten und über

die Quellen sich ein eignes Urtheil bilden wollen, vor allen Dingen brüderliche Handreichung leisten, ihnen, so wie theologisch arbeitenden Pastoren Muth machen, womöglich an die griechischen Quellen selber heranzutreten. Es ist ja ein beklagenswerther Aberglaube, dem wir die grobe Vernachlässigung griechischen Quellenstudiums im Candidatenstüblein und in den Pfarrhäusern zumeist verdanken, daß a priori angenommen wird, als sei ein Augustinus oder Leo leichter zu verstehen, weil er Lateinisch geschrieben, als ein Athanasios oder die Gregore, weil sie griechisch geschrieben haben. Wir behaupten das grade Gegentheil. Die griechische Sprache eignet sich ja an sich zur Darstellung der Mysterien der Theologie durch ihre Feinheit und Zartheit, durch ihre Hohheit und Majestät viel mehr, als die Lateinische. Was vermag sie nicht durch ihr Medium, ihren Optativ, ihren Aorist, ihre kühnen Participialconstructionen, ihre köstliche Particel ἄν, ihre enclitischen Particeln für feine Nuancen hoher Gedanken auszudrücken. Es verlohnt für den evangelischen Theologen wahrhaftig der Mühe, selbst große sprachliche Schwierigkeiten kühn zu überwinden, wenn dies der einzige Weg ist, nicht nur das Neue Testament im Urtext zu durchforschen, sondern auch so großartige theologische Schätze sich zu erschließen, wie sie die Werke des einen und einzigen Athanasios bergen. Dabei erhebt sich auch rein sprachlich die Diction des Athanasios zu solcher Schönheit, daß man Herbstblüten der classischen Periode vor sich zu haben meint. Wenn wir Namen, die notorisch griechischen Stammes sind, in griechischer, nicht lateinischer Orthographie schreiben z. B. Areios, Eusebios Pamphilu, Nikäa, der Kyzikener, die Kappadoker, Alexandreia, so glaubten wir dazu ein gutes Recht zu haben. Es wäre wahrlich an der Zeit, die schönen griechischen Klänge von dem Banne zu lösen, in welchen sie durch ihre Latinisirung gekommen sind. Der Deutsche zerbricht sich in übergroßem Eifer bei französischen und englischen Namen die Zunge, um sie genuin zu sprechen, aber der Deutsche Gelehrte spricht ruhig Epaminondas und Phidias anstatt des schönen und klangreichen musikalischen Epameinōndās und Pheidīās. Der herrliche Diphthon-

genreichthum der griechischen Namen geht durch die Latinisirung meist verloren, wird er aber bewahrt, so klingt das uns Deutschen um so heimischer, da ja Deutsch und Griechisch, nicht aber Griechisch und Lateinisch homophone Sprachen sind.

Wenn wir in den § 11. 21 und 27 ausführlicher gewesen sind, als es für den ersten Blick nöthig scheinen dürfte, so liegt der Rechtstitel zu dieser Ausführlichkeit hoffentlich in den Paragraphen selbst. Wenn wir aber die Theologie des Athanasios im Zusammenhange dargestellt und dabei auch nach-nikänische Schriften desselben herangezogen haben, so erscheint dies bei einem Theologen wohl motivirt, dessen spätere Schriften zwar nach Seiten der formellen Feile und der schöneren feineren Ausgestaltung sich hoch über seine Erstlingswerke erheben, aber doch nur eine weitere Verarbeitung und reichere Auslegung der schon zu Nikäa producirten Grundgedanken sind

Wir sind am Ende unsrer Vorbemerkungen und haben nur noch eine Dankespflicht zu erfüllen. Möge der theure Mann, der uns zu historischen Forschungen angeregt hat, Director Dr. Paul Eduard Cauer jetzt in Danzig, in dessen gastlichem Hause zu Breslau wir die ersten Quellenstudien treiben durften, als wir die Geschichte Heinrich IV. von Lambertus von Hersfeld lasen, in diesen Blättern ein thatsächliches Qualecunque des Dankes sehen. Wenn aber diese allgemeine Anregung zu Quellenstudien sich umgesetzt zur Erforschung kirchenhistorischer Quellen, so legen wir als Dankesopfer einen schlichten Immortellenkranz im Geist nieder auf einen der Deutschen Theologie unvergeßlichen Hügel. Auf das Grab des † Dr. Gieseler, der durch seine feinen, aus reichem patristischem und patrologischem Wissen geschöpften Quellenauszüge ein Grundbuch für alle kirchenhistorische Forschung geschaffen hat.

Geschrieben auf dem Pfarrhofe zu Pleß Ob.-Schlesien, October 1874.

Erste Abtheilung.

Die christologische Vorgeschichte.

Zum richtigen Verständniß der Cardinalpunkte, um die es sich im arianischen Kampfe handelt, ist es ganz unerläßlich, eine Uebersicht der Vorgeschichte der Christologie zu geben. In den ersten drei Jahrhunderten befand sich die Theologie überhaupt und die Christologie ins Besondere noch im Stadium der Unfertigkeit. Freilich muß man fein unterscheiden zwischen der Christologie, welche die Gemeinde der ersten Liebe *ἐν πίστει* hatte, und derjenigen, welche die theologische Wissenschaft *ἐν γνώσει* und *ἐν ἐπιστήμῃ* verarbeitet hatte. Die erstere ist überraschend viel tiefer, als die zweite. Die Wolke von Zeugen, welche von Stephanos und Jakobus an bis zu den letzten Märtyrern der Decischen und Diocletianischen Verfolgung freudig ihr Blut vergossen haben, sind für einen Christus in den Tod gegangen, dessen *πλήρωμα τῆς δόξης* ihr Herz erfüllte. Sie sahen, was ihr Erstling Stephanos gesehen hatte: *ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς ἀνεῳγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἑστῶτα ἐν δεξιῶν τοῦ θεοῦ*. Das war die himmlische *θεωρία* ihrer Christologie, die sie auf Adlersflügeln hinweghob über die noch unvollkommen verarbeitete irdische Theorie der Christologie.

Wie Stephanos beschrieben wird als *ὑπάρχων πλήρης πνεύματος ἁγίου*, also waren auch sie. Der himmlische Theologe, welcher *ἐρευνᾷ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ*, der heilige Geist hob sie hinweg über die Unfertigkeit irdischer Theologie. Die ersten Jahrhunderte waren das selige Kindesalter der Kirche, nicht in dem Sinne freilich, in welchem Kind ein Bild der Schwachheit ist nach 1 Kor. 13, 11 sondern in dem andern Sinne, in welchem „Kind" der Summenausdruck innern verborgenen Reichthums ist nach Röm. 8, 14. 17. Es ist aber eine Eigenthümlichkeit des Kindes, in welchem durch gebetsstarke Erziehung die Taufgnade zeitig in Fluß kommt, daß große änigmatische Tiefe über die größten Glaubensgeheimnisse Hand in Hand geht mit einer gewissen Unreife, sich über den Glauben auszusprechen. Man vergleiche hierüber die von feinem pädagogischem Blick zeugenden Bemerkungen im Westphälischen Hausfreund 1869

Nr. 7 „Aus dem Hause fürs Haus". Was Wunder also, wenn auch die Kirche im Zeitalter ihrer Kindheit intuitiv, contemplativ, pectorell einen viel größeren christologischen Reichthum besaß, als sie ihn dialectisch zu formuliren vermochte. Daß aber diese dialectische Unfertigkeit nur ein Provisorium sein konnte, dafür hatte der Herr gesorgt dadurch, daß er in der Taufformel die beiden wesentlichen Grundzüge der Trinitätslehre, die innre Wesensebenbürtigkeit und die Geschiedenheit der drei Personen klar hinstellte und das Bekenntniß zur Trinität zum feierlichen sacramentalen Bekenntniß der Kirche und zugleich zum Quellpunkt des persönlichen innern Lebens jedes einzelnen Christen machte. Diese Taufformel mußte ein fortwährender heiliger Stimulus für die Theologie und Kirche sein, mit ganzer Kraft in die trinitarische Arbeit einzutreten, wie Dorner (I p 275) schön sagt: „Diese Taufformel nun, welche die Substanz des christlichen Bekenntnisses ihrem Begriffe nach ausspricht, müßte nothwendig durch ihre ausdrückliche Unterscheidung und Nebeneinanderstellung von Vater, Sohn, Geist und andrerseits durch die Zusammenfassung derselben in der einen Taufe, die in ihrem Namen geschehen, die Veranlassung ja der Impuls zur Ausbildung einer christlichen Trinitätslehre werden." [1])

Wir treten nach diesen Vorbemerkungen in die Vorgeschichte selbst ein. Die vornikänische Christologie ist im Wesentlichen nach zwei Methoden durchforscht worden:

1. Die traditionell-katholische Methode, welche die materielle Uebereinstimmung aller Christologen vor Nikäa voraussetzte und höchstens einen verschiedenen Grad formeller Abrundung und Präcision des Ausdrucks zugab, damit die Tradition der Väter sich auch in diesem Stück als eine ununterbrochne Kette erweise. Darum nennen wir sie die traditionelle Methode. Ihr Vertreter ist Möhler. Er sagt selbst (Athan. der Große p. 210): „Ein Jeder aber, der die vornikänischen Väter mit Bedacht gelesen hat, wird anerkennen müssen, daß eine völlige Identität ihres Glaubens mit dem der Väter von Nikäa stattfinde, und daß diese sich blos klarer und bestimmter, wie Athanasius sagt, ausgesprochen haben". Wäre Möhler ohne diese Voraussetzung [2]) in die Untersuchung der vornikänischen

---

[1]) Conf. Albert Peip Trinität bei Herzog, Realencyclopädie XVI p. 444.

[2]) Wir glauben Möhler nicht Unrecht zu thun, wenn wir glauben, daß die „völlige Identität", die er als Resultat, als Facit seiner Studien hinstellt,

Christologie eingetreten, so hätte sich ihm doch manch liebes sic et non nicht nur zwischen verschiedenen Aussprüchen desselben Vaters, sondern auch zwischen den Gesammtdarstellungen verschiedener Väter ergeben müssen, und der bedeutende Mann hätte in dieser ein sein Traditionsideal bedrohendes Mene, mene, tekel finden und einen Zug zu dem verspüren müssen, in welchem allein Alles widerspruchslos vorliegt, in welchem jedes scheinbare sic et non sich in ein herrliches *ναί, ναί* auflöst und verklärt, nämlich zum geschriebenen Worte Gottes. Hierdurch soll durchaus nicht geläugnet werden, daß die Forschungen Möhlers über Justin, Clemens, Tertullian und Origenes von hohem Werthe sind und daß er in vielen Einzelfragen mit überraschender Klarheit das Rechte getroffen hat, abgesehen davon, daß die gewaltige Helden- und Zeugengestalt des Athanasios mit durch ihn in den Vordergrund gestellt worden ist. Nach Möhler ist eine solche Verirrung nicht mehr möglich, wie sie in Henkes Urtheil über Athanasios vorliegt (Allg. Gesch. d. christl. Kirche 1818 S. 212 bei Möhler III); „Denn dieser hochmüthige Starrkopf, den Alter und Leiden nur immer unbiegsamer gemacht haben, war durch sein ausgebreitetes gebietendes Ansehn der Urheber von vielen Verwirrungen und von dem Unglück vieler tausend Menschen gewesen".

2. Die historisch-evangelische Methode, die willig anerkennt, daß die vornikänischen Väter, also nicht blos die Häretiker, sondern auch deren anerkannte Bekämpfer, mannigfach auseinander gehen und die dialectisch präcise Darstellung des *πλήρωμα τοῦ χριστοῦ* noch nicht gefunden haben. Trotzdem behauptet sie natürlich nicht, daß die Entscheidung von Nikäa etwa wie ein deus ex machina gekommen sei, sondern sie erblickt vielmehr in der christologischen Arbeit der ersten drei Jahrhunderte einen stetig fortschreitenden Bau vom Hirt des Hermas bis auf Dionysios von Rom und sieht in dem anti-arianischen Entscheidungskampfe die Krönung des Gebäudes. Hauptvertreter dieser Methode ist Dorner durch sein epochemachendes Werk „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi".

in der That mehr die Voraussetzung ist, mit der er in seine Studien eingetreten ist. Es ist ja überhaupt dieses hochbegabten römischen Theologen besondere Virtuosität, daß er das nach seinen fertigen römischen Grundbegriffen a priori feststehende Resultat auf dem Wege scheinbar ganz unbefangener voraussetzungsloser Forschung sich vorbereiten läßt. Darin liegt das Blendende Möhler'scher Beweisführung, darin aber auch zugleich die Nöthigung seinen Beweisen scharf nach zu gehen und die fehlenden logischen Glieder aufzusuchen.

Dorner sagt (l. l. p. 107): „Die nächste Aufgabe der christlichen Dogmengeschichte nun ist, das kirchliche Erkennen, nicht das kirchliche Zeugniß, in seiner Geschichte zu betrachten. Das letztere, dem Glauben als sein unmittelbarer Erguß näher stehend, bewahrt mehr die wesentliche von Schwankungen freie Identität mit sich selbst in allen Jahrhunderten." Er unterscheidet p. 109 scharf zwischen symbolbildenden und nicht symbolbildenden Zeiten und wir eignen uns diese Entscheidung an. Es giebt Zeiten in der Kirche, in welcher zwei Geistesrichtungen nebenher gehn, ja oft gegen einander stehen, wo die Einen sagen: *πεπιστεύκαμεν*, die Andern *ἐγνώκαμεν*, aber es kommen einzelne große symbolbildende Brautzeiten, in denen die Kirche als solche mit Petrus bekennt: *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*. Es giebt Zeiten, in denen die kirchliche Erkenntniß besonders an die erste Hälfte von Matth. 7, 7 nämlich an das *ζητεῖτε* gewiesen ist und es kommen Zeiten, in denen sich die andre Hälfte jenes Wortes erfüllt: *καὶ εὑρήσετε.*

So auch sieht der große Athanasios die Sache an, wie aus einem bedeutungsvollen Wort hevorgeht, welches er zwar zunächst nur über Origenes gesprochen hat, welches aber doch verallgemeinert eine treffliche Characteristik der ganzen vornikänischen Christologie ist. Athanasios sagt (de decret. Nic. Synod. 27): *περὶ δὲ τοῦ ἀϊδίως συνεῖναι τὸν λόγον τῷ πατρὶ καὶ μὴ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ πατρὸς ἴδιον αὐτὸν εἶναι, ὡς εἰρήκασιν οἱ ἐν τῇ συνόδῳ, ἐξέστω πάλιν ἡμᾶς ἀκοῦσαι καὶ παρὰ τοῦ φιλοπόνου Ὠριγενοῦς. Ἃ μὲν γὰρ ὡς ζητῶν καὶ γυμνάζων ἔγραψε, ταῦτα μὴ ὡς αὐτοῦ φρονοῦντος δεχέσθω τις, ἀλλὰ τῶν πρὸς ἔριν φιλονεικούντων, ἐν τῷ ζητεῖν, ἀδεῶς ὁρίζων ἀποφαίνεται τοῦ φιλοπόνου φρόνημά ἐστι. μετὰ γ᾽οὖν τὰ ὡς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα πρὸς τοὺς αἱρετικοὺς εὐθὺς αὐτὸς ἐπιφέρει τὰ ἴδια.* Es unterscheidet also Athanasios bei Origenes und das paßt ebenso auf manchen andern der Väter, einerseits ein *ζητεῖν* und *γυμνάζειν*, in welcher der Kirchenschriftsteller nach dialectisch scharfer Begründung der Wahrheit sucht und ringt und dabei, besonders wenn die Abwehr häretischer Hyperbeln zu vorsichtiger Einschränkung mahnet, sich oft karg, knapp, den vollen Reichthum nicht erreichend ausspricht und ein *πιστεύειν ὁμολογεῖν* andrerseits, wo der Skribent aus der von der Gemeinde geglaubten und bekannten Fülle heraus redet, und in diesem Sinne, das heißt unter voller

Anerkennung der noch im Suchen begriffenen dialectischen Unfertigkeit, darf Athanasios sagen: *ἰδοῦ ἡμεῖς μὲν ἐκ πατέρων εἰς πατέρας διαβεβηκέναι τὴν τοιαύτην διάνοιαν ἀποδεικνύομεν.* Die zuerst genannten Väter (*ἐκ παρέρων*) sind die Apostel, *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου γενόμενοι,* von diesen stammt die volle schriftgemäße Christologie, und diese ist nun hindurchgegangen durch die Völker, d. h. durch die vornikänischen, oft freilich durch wissenschaftliche Gymnastik eingeengt und verdunkelt, aber niemals erstorben. Höchst bemerkenswerth ist übrigens auch des Athanasios Urtheil über Theognostos[3]) von Alexandria. Dieser hatte VII Bücher „*ὑποτυπώσεις*" geschrieben deren erstere sich nicht orthodox über den Sohn ausgedrückt, ja sogar die Bezeichnung *κτίσμα* nicht vermieden hatten. In der siebenten Hypotypose dagegen bekannte er ausdrücklich (Athan. de decret. Nic. Synod. p. 181) *ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ . . οὔτε ἀλλότριον, ἀλλὰ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας* und der in der Beurtheilung der vornikänischen Väter grundsätzlich so milde Athanasios deutet sich das so: *τὰ πρότερα ὡς ἐν γυμνασίᾳ ἐξετάσας, ὕστερον τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τιθεὶς οὕτως εἴρηκεν* und Photios (Biblioth. cod. 106. Note de decretis Pat. I, p. 181) gesteht wenigstens die Zulässigkeit eines solchen Versuches, den Theognost zu entschuldigen zu, obwohl er persönlich härter zu urtheilen scheint. *εἴτε ὡς ἄν τις εἴποι, ἐκβιασάμενος τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ἀπολογίαν ἐν γυμνασίας λόγῳ καὶ οὐ δόξης ταῦτα προτιθείς.*

Diese allgemeinen Gesichtspunkte vorausgeschickt, treten wir in die zusammenhängende Entwicklung der Vorgeschichte selbst, verzichten aber natürlich von vornherein darauf, eine allseitige Darstellung der trinitarischen und christologischen Lehrentwicklung der drei ersten saecula zu bieten, sondern begnügen uns im Hinblick auf unsre specielle Aufgabe damit, die Fäden klar zu legen, an welche der Vertreter der Orthodoxie, Alexander, einerseits, und der Führer der Häresie, Areios, andrerseits unmittelbar angeknüpft haben. Alexander gehört nach Geburt, Bildungsgang und theologischem Standpunkt Alexandria an, Areios hatte seine Studien in Antiochia gemacht. Die Alexandrinische und Antiochenische Theologie in ihrem genetischen

---

[3]) Ueber Theognost und den Inhalt der Hypotyposen conf. Schröckh K. G. 2. Aufl. B. IV p. 425 und Dorner I p. 736—38.

Entwicklungsgange klar zu legen, das wird unsre Aufgabe sein, und weil die occidentale Theologie mehrfach bestimmend in den Gang dieser Schulen eingegriffen hat, so werden wir als drittes Moment die Vorgeschichte auch dieser Schule wenigstens in zwei Hauptvertretern behandeln müssen. Wir glauben in unserem Recht zu sein, wenn wir die ganze Vorgeschichte nicht anders, als in Form einer Skizze behandeln und in die wirkliche Ausführung erst eintreten, wenn wir beim arianischen Streit selbst werden angelangt sein.

§ 1. Alexandreia.

Es ist von höchster Bedeutung, bei jeder großen Entwicklungsphase im Reiche Gottes den Ort, welcher zum Focus der Bewegung berufen war, genau zu besehen. Wir schicken darum ein Wort über die einzigartige Bedeutung von Alexandria für die Kirchengeschichte überhaupt voraus. Diese Stadt, vom großen Alexander begründet und nach ihm benannt, hatte bald eine staunenswerthe, durch Jahrhunderte behauptete Blüte erlangt und, begünstigt durch ihre Lage, reifte sie schnell zur gewaltigen Handelsstadt heran. Als sie aber nach dem Zerfall des Makedonischen Weltreiches Mittelpunkt eines der drei Reichsfragmente wurde und der glücklichste der Diadochen, Ptolemäus, hier seinen Sitz aufschlug, kam zu der geographischen und mercantilen Bedeutung der Stadt noch eine eminente politische und geschichtliche. Die Ptolemäer waren die eigentlichen geistlichen Erben Philipps und Alexanders. Makedonische Vollkraft, geadelt durch und verbrämt mit griechischer Kunst und Wissenschaft, finden sich bei ihnen in schönster Homogenität. Mit Recht sagt Redepenning (Orig. I p. 8): „Alexandria war der Hauptsitz aller damaligen Gelehrsamkeit und philosophischen Bildung, wo Weisheit und Sitte des Orients und des Occidents einander durchdrangen.“ Eine kostbare Bibliothek war zu Alexandria.[4]) Dazu kam, daß schon der Gründer dahin eine Colonie von Israeliten verpflanzt hatte und daß auch in diesem Stück die

[4]) Diese Bibliothek war placirt im *Μουσεῖον*. Die Zahl der Rollen wird auf 200,000 angegeben, von Ritschel sogar auf 400,000 berechnet. Neben ihr bestand seit Ptolemäus Philadelphus eine zweite im *Σεραπεῖον*, die nach dem Brande des Museums unter Cäsar immer noch die größte des Alterthums war (Redepenning Orig. I, 8.).

Ptolemäer ihm nachahmten. Die Juden, obwohl unfreiwillig dorthin verpflanzt, wurden bald heimisch und ausgestattet mit dem Makedonischen Vollbürgerrecht, rissen sie nicht nur den Großhandel[5]) an sich und verstärkten sich durch immer neue Anzügler, so daß sie bald wohl ¼ aller Bewohner ausmachten, sondern sie eigneten sich auch formell griechische Sprache, Wissenschaft und Bildung an, blieben aber materiell dem väterlichen Gesetz unverbrüchlich treu. Aus dieser Verbindung von theokratisch-israelitischem Inhalt und griechisch-hellenistischer Form sproßten zwei großartige Geistesblüten auf Alexandrias Boden. Das alte Testament wurde ins Griechische übertragen, die Apokryphen dem Codex beigefügt. Die Riesenarbeit, die unter dem Namen der LXX von außerordentlicher Bedeutung fürs Reich Gottes geworden, ist sprachlich das Grundbuch für das Idiom der heiligen Apostel und für die Kirchensprache des Morgenlandes geworden,[6]) und in diesem Sinne wohnt ihr eine verwandte literare Bedeutung bei, wie der lutherischen Bibelübersetzung für die Ausbildung des Neu-Hochdeutschen. Wenn Tertullian erst mühsam darnach ringen mußte, der lateinischen Sprache eine heilige Terminologie abzugewinnen, welche die specifisch christlichen Begriffe adäquat wiedergeben könnte, so war zum guten Theil durch die 70 diese Arbeit rücksichtlich der Ueberführung hebräischen Geistes auf die griechische Sprache schon gethan (Conf. Fritsche bei Herzog I, 227). Neben dieser theologischen

---

5) Der Handelsgeist ist den Kindern Israel tief eingeboren. Er erscheint in sittlicher Hoheit und theokratischer Verklärung zuerst in Abrahams Fürbitte für Lot (Gen. 18, 23—33). Er erscheint zum ersten Mal in seiner bedenklichen Seite beim Verkauf Josephs nach Aegypten (Gen. 37, 27). Judas Rath an seine Brüder wurde ein trauriges Vermächtniß an das ganze Haus Juda. Durch seinen Handelsgeist, den Salomos Verbindung mit den Phoinikern mächtig nährte, wurde Israel seiner welthistorischen Missionsbedeutung entgegengetrieben. In widergöttlicher Abkehr erscheint dieser Geist Luc. 19, 45 und als ein andrer Judas, der von Karioth, seinen Herrn für 30 Silberlinge verrieth, da kam über das verworfene, abgefallne Israel der Schachergeist als definitiver Charakterzug, als eine traurige Hypothek eingetragen auf den Töpferacker Chakel-Dama.

6) Hierdurch soll durchaus nicht geleugnet werden, daß die großen wissenschaftlichen Heroen, welche der orientalischen Kirche geschenkt wurden: Athanasios, die drei großen Kappadokier und Johannes der Goldmund, auch sprachlich hinsichtlich der Reinheit und Feinheit, der Akribie und Correctheit weit über die Septuaginta hinausgekommen sind. Der gründliche Kenner platonischer, xenophontischer und demosthenischer Diction fühlt sich auch sprachlich fortgerissen, wenn er einzelne besonders schöne Abschnitte der griechischen Väter liest.

Geistesblüte sproßte zu Alexandria eine zweite philosophische, oder besser theosophische. Philo der theistische Platoniker (ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλωνίζει) hatte den hellenischen Geist reichlich eingesogen und die Alexandinische Luft monotheistisch geschwängert, wiewohl wir gegen die Annahme jedes directen und positiven Einflusses der philonischen Terminologie auf die christliche Dogmatik, ins Besondere gegen die willkührliche Zusammenstellung des Johanneischen und Philonischen Logos aufs feierlichste protestiren.

Dies das vorchristliche Geistesleben in Alexandria. Auf diesem wissenschaftlich reich bewegten Boden fand das Evangeliums früh Aufnahme. Hier soll der Empfänger des zweiten Evangeliums, der Hermeneut Petri, der zeitweilige Begleiter des Paulus das Wort vom Kreuz gepredigt haben, also Johannes Markos, und dadurch, daß Alexandria die zweite Stadt des römischen Weltreichs war, nur hinter Rom stand und höchstens an Carthago eine Rivalin hatte, erlangte die Alexandrinische Gemeinde und ihr Bischof bald hohe Bedeutung für die Kirche. Alexandria war für das weite Ländergebiet, welches zum griechischen Sprachgebiet gehörte, der Ort, wo sich zuerst eine wissenschaftliche Theologie bilden sollte. Die Stadt der LXX und Philos war dazu berufen, wie keine andere. Hier gab es viele weltlich gebildete Philosophenschüler, die nach dem Evangelium hungerten, denen es aber begrifflich näher - gebracht werden mußte durch ein festes, consequent durchgearbeitetes System. So entstand auf diesem Boden die berühmte Katechetenschule [τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον Euseb. hist. ecc. lib. VI. p. 165 ff.] die einen weittragenden Einfluß auf den Entwicklungsgang der Theologie gehabt hat und die ebenso gebildete Proselyten werben, als für die Kirche tüchtige Diener bilden sollte. Hier sollte im Gegensatz zur Philosophie der Griechen, zu der tollgewordenen Wissenschaftslehre der Gnostiker, so wie endlich zu der practisch-realistischen Theologie, die die Wissenschaft floh, die γνῶσις ἀληθινή gepflegt werden, d. h. die γνῶσις, die aus der πίστις geboren, nun auch der πίστις dienstbar sein sollte, im Gegensatz zu der γνῶσις ψευδώνυμος, der die absolute γνῶσις das Höhere, die πίστις das Niedrigere war. (Conf. Neander K. Gesch. 1827 I, 3 p. 903 ff.) Entstanden ist die Schule, wie alle lebensfähigen Werke im Reiche Gottes. Sie wurde nicht gesucht, sondern gefunden. Das Bedürfniß war da, der Herr schenkte in Gnaden die rechten Männer, die ihre Zeit verstanden

und so erblühte diese wunderbare Schule. Was die Goldberger Schule unter Valentin Friedland, genannt Trotzendorf für die Humaniora, das war für die Theologie die Katechetenschule, ein Tübinger Stift im höchsten Sinne und im antiken Baustyl. Diesem Didaskaleion haben nach einander große Theologen vorgestanden.

§. 2. Die Alexandriuische Theologie.

A.

a) Pantänus (*Πάνταινος*), den Eusebios (hist. eccl. V, 10 p. 142) kurz und treffend so characterisirt: *τῶν ἐπὶ παιδείας ἀνὴρ ἐπιδοξότατος*. Ihm gebührt das Verdienst der Schöpfer des großartigen Instituts gewesen zu sein; denn wir stimmen Redepenning (Orig. I p. 63) bei, wenn er hervorhebt, daß zwar katechetische Arbeit in Alexandreia schon lange vor Pantänus gepflegt worden sein mag, daß sich aber eine wirkliche institutsartige Schule erst seit Pantänus[7]) verfolgen läßt. — Da übrigens Nichts von Pantänus Schriften auf uns gekommen ist, so können wir auf seine Theologie nur Rückschlüsse aus dem Standpunkt seines Schülers Clemens machen.

b) Clemens (Titus Flavius) *Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς*, nach Gieseler (K. Gesch. I p. 230) ungefähr von 191—202 Vorsteher der Schule. Unter ihm empfängt sie ihr eigenthümliches Gepräge. Dieser theure Mann, der der Kirche die *στρωματεῖς* und den *παιδαγωγός* geschenkt hat, von dem die erste Ethik: *τίς ὁ πλούσιος σωζόμενος*, herrührte und der eine großartige, für das gegenwärtige Theologengeschlecht tief beschämende Kenntniß der gesammten griechischen Literatur besaß, ist trefflich characterisirt in dem Briefe des Bischof Alexander von Jerusalem an die Antiochener bei Eusebios h. ecc. VI, 11 p. 172): *διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυ-*

---

[7]) Philippus Sidetes fängt den Katalog der Leiter des Didascaleions anders an, aber schon Sokrates (hist. ecc. VII, 27) zweifelt dessen Glaubwürdigkeit stark an durch den Vorwurf: *ὅτι τοὺς χρόνους τῆς ἱστορίας συγχέει*, wie auch Gieseler (K. Gesch. I, p 229, b) hervorhebt, der übrigens irrthümlich bei Sokrates lib. VI statt VII citirt. Wir gestehen die Möglichkeit, daß Pantänus nicht der erste Leiter gewesen sei, willig zu, jedenfalls aber ist er der erste, den wir nachzuweisen vermögen.

τέρου, ἀνδρὸς εὐαρέτου καὶ δοκίμου, ὃν ἴστε ὑμεῖς καὶ ἐπιγνώσεσθε, ὃς καὶ ἐνθάδε παρὼν καὶ τὴν πρόνοιαν καὶ ἐπισκοπὴν τοῦ δεσπότου ἐπεστήριξέ τε καὶ ηὔξησε τὴν τοῦ κυρίου ἐκκλησίαν. Clemens, der die Wissenschaft hochhielt, wie Strom. I, 293, bei Neander (K. Gesch. I, 3 p. 913) in schöner deutscher Uebersetzung, zeigt, der in den Stromateis köstliche Gedanken über die Bedeutung des Judenthums und der hellenischen Philosophie in der vorchristlichen Oikonomie ausgesprochen (Neander l. l. p. 919) war selten befähigt dazu, dem Didaskaleion den Stempel seines hohen Geistes aufzudrücken. Wie war nun die Christologie des Clemens? Er läßt den Sohn gezeugt sein πρὸ αἰώνων (Strom. VII. 829), er nennt ihn ἄχρονος καὶ ἄναρχος ἀρχή τε καὶ ἀπαρχὴ τῶν ὄντων, τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει, τὸ πρέσβυστον καὶ πάντων εὐεργικώτατον, ἀρχίγονος ἡμέρα, ἡ πρώτη σοφία (Redepenning Orig. I p. 109). Er sagt (Paed. II, 215) vom Herrn, er sei: ἀρχὴ καὶ τέλος αἰῶνος. Die Gottmenschlichkeit des Herrn wird von ihm klar bezeugt. Er nennt ihn (Paed I, 99): θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι und ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος. Er giebt ihm in der classischen Stelle (Strom. VII, p. 384) die volltönendsten Namen in lauter Superlativen: τελειοτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ βασιλικωτάτη καὶ εὐεργετικωτάτη ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη, οὐ μεριζόμενος οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον πάντῃ δὲ ὢν πάντοτε καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμός, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, πάντα εἰδὼς δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν, τούτῳ πᾶσα ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν. Dies Alles ist wesentlich schriftgemäß und Clemens steht unleugbar als der christologisch reifste und tiefste unter den gleichzeitigen Vätern da. Die Subordination des Sohnes ist bei ihm überwunden, wie ihm ja Dorner (I p. 443—448) ausdrücklich das Zeugniß giebt: „Von Subordination oder Geschöpflichkeit des Sohnes kann bei Clemens keine Rede sein“ und auch Möhler (Athan. p. 78—82) tritt für Clemens als einen Zeugen der vollen Gottheit Christi ein. Clemens war unleugbar auf dem besten Wege, die biblische Christologie zur vollen Fülle und Tiefe wissenschaftlich zu verarbeiten, und wenn seine Nachfolger in gleichem Gleise weiter gegangen wären, so hätten sie nur noch ein Stück Arbeit hinzuzufügen brauchen, sie

hätten nur noch ontologisch=trinitarisch das zu verarbeiten brauchen, was oikonomisch=christologisch in den Grundlinien wenigstens Clemens so gesund gezeichnet hatte. Da drohte der Christologie und Triadologie eine große Gefahr durch das Auftreten verschiedener verwandter Häretiker, die man alle unter dem Gesammtnamen Monarchianer zusammenfaßt, und da der Kampf gegen den Monarchianismus auf das Lehrgebäude von Clemens größtem Schüler einen entscheidenden Einfluß geübt hat, so müssen wir, ehe wir uns zu diesem, d. h. zu Origenes wenden, den Monarchianismus kurz skizziren.

§ 3. Der Monarchianismus.

Das Verhältniß des Monotheismus zur Trinität und wiederum die Stellung der ontologischen zur oikonomischen d. h. der Wesens= zur Offenbarungstrinität beschäftigte alle Geister und Herzen der alten Kirche. Während nun die rechtgläubig gerichteten Väter unter treuer Festhaltung des monotheistischen Grundprincips das in der Schrift bezeugte und aus ihr geglaubte Mysterium der Trinität begrifflich darzustellen sich bemühten, dabei aber zunächst den Subordinatianismus noch nicht völlig zu überwinden vermochten, lief parallel mit diesem Strome gesunder, oder doch genesender Lehre eine häretische Geistesrichtung, die der Wesenstrinität abhold war und in judaistischer Starrheit den Monotheismus hinstellte. Diese gesammte Geistesrichtung faßt man zusammen unter dem Namen des Monarchianismus. Ἀρχή heißt der Anfang und die Herrschaft, Monarchianismus ist also das System, welches den *θεὸς παντοκράτωρ* als das alleinige Princip des Anfangs und als den alleinigen Grund der Herrschaft faßte. Dies das Gemeinsame aller Irrlehrer jener Richtung. Weit auseinander aber gingen sie rücksichtlich der Stellung, die sie dem Sohne und dem heiligen Geist anweisen. Hier lassen sich deutlich drei Gruppen unterscheiden:

a) Die ebionitischen oder rationalistischen Monarchianer. Sie hielten die Persönlichkeit des Sohnes fest, faßten ihn aber wesentlich nur als Menschen (*ψιλὸς ἄνθρωπος*) und erhoben ihn nur in zwei Stücken über die Linie gewöhnlicher Menschheit, indem sie einmal seine Geburt aus der Jungfrau anerkannten und sodann, indem sie in dem Menschen Jesus in irgend einer Weise den *λόγος* nicht als

Person, sondern als Kraft wohnen ließen. Am rohsten tritt uns diese Richtung entgegen in den beiden Theodotos (ὁ σκυτεύς und ὁ τραπεζίτης), etwas entwickelter in Artemon. Ueber das Verhältniß zwischen Theodotos und Artemon spricht sich Schleiermacher (Theol. Zeitschrift 3. Heft 1822 p. 303 ff.) so aus: Theodotos, der frivole σκυτεύς von Byzanz, ist ein in gnostisirendem Leichtsinn sich brüstender Leugner, während Artemon der Vorläufer derjenigen ist, in welchen ein gründlicher und tiefer Ernst das Bestreben erzeugt, daß sie schroffe und leichten Mißdeutungen unterworfne Ausdrücke des Wunderbaren in unsrem Glauben von dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie abzuhalten suchen. Wir freilich vermögen den Artemon nicht in diesem rosigen Lichte anzusehen, sondern halten es mit Eusebios, der von einer *μιαρὰ αἵρεσις Ἀρτεμᾶ* spricht. Am Entwickeltsten aber erscheint der rationalistische Monarchianismus in Paulus von Samosata (*ὁ Σαμοσατεύς*). Dieser Paulus, ein sittliches Ungeheuer, dem Glanz und Pomp des Lebens zugekehrt, hierin der Prototypos manches mittelalterlichen Bischofs, der in Trinkgelagen, Jagd und Spiel seine Zeit verpraßte und der Päpste aus der Zeit der Pornokratie oder aus dem Hause der Medicäer, Hofbischof der Königin Zenobia, die ihn schützte, ist für seine an herrlichen Bischöfen so überreiche Zeit eine trostlose Erscheinung. Sein System beschreibt Eusebios (h. ecc. VII, 27 p. 226) so: *περὶ τοῦ Χριστοῦ παρὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν διδασκαλίαν φρονήσαντος, ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου* — als von Natur ein bloßer gewöhnlicher Mensch — und (l. l. 28 p. 229) *τὸν μὲν υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι . . . λέγει, Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν.* Eusebios weist auch (p. 230) auf den Zusammenhang zwischen Artemon und Paulus hin: *καὶ ἐμπομπεύοντα τῇ μιαρᾷ αἱρέσει τῇ Ἀρτεμᾶ.* Ausführlicher beschreibt Epiphanias das System des Paulus. Er sagt (adv. haer. lib. II Tom. II p. 608) *φάσκει δὲ οὗτος, θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἕνα θεὸν ἐν θεῷ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὥςπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος, μὴ εἶναι δὲ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον* (also der Sohn keine eigne Hypostase) *ἀλλ' ἐν αὐτῷ θεῷ . . . ἐλθόντα τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι, καὶ οὕτως φησί· εἷς ἐστιν ὁ θεός καὶ οὐχὶ πατὴρ ὁ πατὴρ καὶ υἱὸς ὁ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ εἷς θεὸς*

ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ. Paulus giebt also den Sohn als ontologisch=trinitarische Hypostase vollständig auf. Christus ein Mensch, nur durch Mittheilung einer besondern Gotteskraft, des Logos zur Ausrüstung seines Werkes geschickt. Hiermit stimmt Athanasios (Orat. I cont. Arian. 38) ἀλλὰ τό · ὅλον ἄνθρωπον εἶναι φύσει καὶ μηδὲν πλέον, ἀλλ' οὐκ ἔστι τοῦτο τῆς ἐκκλησίας, τοῦ δὲ Σαμοσατέως ἐστὶ καὶ τῶν νῦν Ἰουδαίων τὸ φρόνημα, und ähnlich spricht derselbe Athanasios (Orat. III c. Arian. 50) κοινὸς ἄνθρωπος κατὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ αὐτός ἐστιν. Wir stimmen Dr. Schaff (Gesch. der alten Kirche p. 253) vollkommen bei, wenn er auf die Verwandtschaft der Samosatenischen Doctrin mit dem Lehrgebäude der spätern Socinianer aufmerksam macht, die sich besonders in der Lehre von der θεοποίησις ἐκ προκοπῆς äußert.

b) Die patripassianischen Monarchianer. Sie haben mit den oben charakterisirten ebionitischen das gemein, daß sie das dem Sohne Eigenthümliche auf dessen pure Menschheit beschränkten, unterscheiden sich aber von ihnen dadurch, daß sie zwar ein Göttliches in Christo anerkennen, dieses Göttliche auch nicht nach Weise der Ebioniten ein τι, sondern einen τις sein lassen, dieser τις ist aber nicht ein von dem Vater unterschiedner ἄλλος, sondern es ist der Vater selbst, weil sie nun in Consequenz ihrer Ansicht auch Christi Leiden auf Golgatha dem Vater zuschreiben mußten und grade diese Behauptung den Zeitgenossen am Ungeheuersten vorkam, so wurden sie Patripassianer genannt, sollten aber wie Schaff (l. l.) treffend bemerkt, eigentlich Copatripassianer heißen, da sie ja das eigentliche pati dem ἄνθρωπος Ἰησοῦς und dem Vater, der in ihm wohnte, nur ein copati zuschrieben. Der Chorführer dieser Geistesrichtung war der Confessor Praxeas. Wir kennen sein System genau, weil Tertullian eine eigne Schrift: contra Praxeam gegen ihn geschrieben hat. Aus dieser Schrift hat Gieseler (K. Gesch. I § 58 p. 219, h) meisterhafte das ganze System kurz zeichnende Auszüge gemacht. Tertullian wirft dem Praxeas zuerst vor (cap. I) paracletum fugavit et patrem crucifixit. Für den heiligen Geist gab es in Praxeas System keinen Platz. Tertullian bemerkt ferner, daß das ganze Lehrgebäude des Praxeas sich nur auf drei, noch dazu aus ihrem organischen Zusammenhang gerissene und durchaus schief interpretirte Schriftstellen gründe: Jes. 45, 5. Joh. 10, 30. Joh. 14,

9. 10. his tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti voluit cedere. Er sagt weiter (cap. 5): duos unum esse volunt, ut idem pater et filius habeatur. So ist also rücksichtlich des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn dem Praxeas eine unterschiedslose Zusammenwürfelung eigenthümlich, in dem historischen Christus aber eine willkührliche Zerreißung, in wie fern er unterscheidet zwischen einem homo Jesus und einem deus Christus, d. h. Gott der Vater wohnt in dem Menschen Jesus und dieser inne wohnende Gott-Vater heißt eben Christus: (cap. 27) aeque in una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, dicentes, filium carnem esse, i. e. hominem, i. e. Jesum; patrem autem spiritum, i. e. deum i. e. Christum.[8])

Wahlverwandt mit diesem Praxeas ist Beryll von Bostra in Arabien (*Βήρυλλος*). Ihn zeichnet Eusebios (hist. ecc. VI, 33 p. 188) so: *τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν, τολμῶν, μὴ προϋφεστάναι κατ ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ της εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μὴ δὲ μὴν θεότητα ἰδίαν, ἀλλὰ ἐμπολιτευόμενον αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.* Wir übersetzen: *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραρήν* weder mit Valesius (Note zu Euseb. p. 114) substantiae differentia „Unterschied im Wesen“, noch vermögen wir uns Schleiermachers Uebersetzung: „Umschreibung des göttlichen Wesens“ oder Neanders (Dogmengesch. I p. 160**) „das eigenthümliche Dasein“ anzueignen, sondern fassen *ἰδία οὐσίας περιγραφή* so: der Herr habe vor der Menschwerdung nur als *τι*, nicht als *τις* existirt, es habe ihm eine eigne scharfe Begrenzung seines Wesens, kraft welcher er es zu persönlicher hypostatischer Selbstständigkeit gebracht, gefehlt. Uebrigens verdankt es Beryll dem interessanten, aber vieldeutigen Passus des Eusebios über ihn, daß die bedeutendsten Historiker und Dogmenhistoriker sich damit abgequält haben, den wahren Kern seines Systems zu vereiteln. Dorner führt (I p. 545—550) die Ansichten von Schleiermacher, Baur, Neander,

---

[8]) Schleiermacher (Theol. Zeitschrift 3. Heft. 1822 p. 305 ff.) macht freilich dem Tertullian den Vorwurf der Parteilichkeit gegen Praxeas und erklärt sich den Umstand, daß Praxeas unter Bischof Victor in Rom faktisch unangefochten geblieben ist, so, man habe in ihm, der ja die volle Gottheit Christi anerkannte, ein heilsames Gegengewicht gegen den Irrlehrer Theodotos gefunden, der ja eben in Rom excommunicirt worden sei.

Rossel,[9]) Fock, Ullmann, an. Uns scheint Dorner selbst (p. 551) auch hierin das Richtige getroffen zu haben, wenn er auf Grund jener Eusebianischen Stelle drei Hauptmomente als wahrscheinliche Lehre des Beryll hervorhebt: 1. Die *πατρικὴ θεότης* war in Jesu, aber nicht eine *ἰδία θεότης*. 2. Unser Herr und Erlöser praeexistirte nach Beryll vor der Menschwerdung (*ἐπιδημία*) noch nicht in eigner Wesensumschriebenheit (*κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν*), mithin konnte es nur das Göttliche selbst, die väterliche Gottheit sein, was in Christo war. 3. Aber wenn Beryll nach Eusebios ausdrücklich lehrte, vor der Menschwerdung habe der Herr noch nicht in eigner *περιγραφή* existirt, so giebt er damit zu verstehen, daß dies seit der *ἐπιδημία* anders war. Seitdem also war ihm das bisher mit der *πατρικὴ θεότης* identische und an sich noch nicht hypostatische Wesen des Erlösers wenigstens zum umschriebnen Wesen geworden, so zwar, daß nun die väterliche Gottheit sich anders in ihm bestimmt. Als Zeuge für die richtige Fassung der beiden ersten Dornerschen Sätze tritt übrigens auch Origenes auf, wenn er im Commentar zum Titusbriefe über Beryll sagt: qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem (Valesius Note p. 114). Es gelang dem Origenes auf der Synode von Bostra 244 den unleugbar ehrlichen Beryll seines Irrthums zu überführen und mit der Kirchenlehre auszusöhnen.[10]) Freilich Schleiermacher (Theol. Zeitschrift. 3. Heft 1822 p. 373 ff.) will dem Origenes nur einen sehr theilweisen Sieg einräumen, er meint, Beryll habe gar nicht unbedingt widerrufen, sondern nur in einzel-

---

[9]) Vgl. über Hermann Rossel, Neanders früh heimgegangnen Lieblingsschüler, die Vorrede zum dritten Band der Kirchengeschichte von Neander und die mit sympathischem Verständniß geschriebne Charakteristik in Beyschlag „Aus dem Leben eines Frühvollendeten" I, p. 156 ff.

[10]) Seiner Rückkehr zur gesunden Lehre verdankt es auch Beryll, daß Eusebios seine Doctrin schonend und mild nicht *αἵρεσις* sondern nur *παρατροπή* „Irrthum" nennt. Wie viel Unheil wäre von der ecclesia militans abgelenkt worden, wenn irrende Lehrer immer solche Thomasseelen gewesen wären, wie Beryll. Den ganzen Mann und ins Besondre den Diener Christi ehrt es ja seinen Irrthum unbedingt einzugestehen und mit dem Propheten Jeremias 20, 7 zu bekennen:

פִּתִּיתַנִי יְהוָה וָאֶפָּת חֲזַקְתַּנִי וַתּוּכָל הָיִיתִי לִשְׂחוֹק כָּל־הַיּוֹם כֻּלֹּה לֹעֵג לִי׃

nen untergeordneten Punkten nachgegeben. Schleiermacher construirt eben aus den wenigen auf uns gekommenen Andeutungen über die Lehre seines Lieblings ein consequentes System nach seiner eignen Geistesrichtung, und weil er dem Origenes nicht gewichen wäre, so nimmt er priori an, Beryll habe es auch nicht gethan.

c) Die prosopischen oder modalistischen Monarchianer. Sie sind in mannigfacher Hinsicht verwandt mit den eben gezeichneten Patripassianern, repräsentiren aber ein reifes durchgearbeitetes System und haben auf den Gang der Theologie einen epochemachenden Einfluß geübt. Im Kampfe gegen den Modalismus hat die Kirche ihren Suborbinatianismus überwunden. Der Grundgedanke der Modalisten ist: der *εἷς θεός*, im Wesen ungeschieden, manifestirt sich unter Identität der Person als Vater, Sohn und heiliger Geist. Diese drei aber sind nicht Personen (*ὑποστάσεις*) sondern Masken (*πρόςωπα*) und es ist ja eben das Eigenthümliche der Maske, daß sie dieselbe Person in ganz verschiednen Erscheinungsformen zeigt. Führer dieser Richtung war *Σαβέλλιος*, Presbyter in Ptolomais.[11]) Er unterscheidet in dem einen und ungeschiednen Gott zwei Existenzformen, ein *συστέλλεσθαι* und ein *ἐκτείνεσθαι*, oder substantivisch ausgedrückt eine *συστολή* und eine *ἔκτασις*. Die *συστολή* ist ihm der Zustand feierlicher Ruhe, in welcher sich Gott auf sich selbst zurückgezogen, in sich selbst gleichsam zusammengezogen hat. Im Zustande der *ἔκτασις* oder des *πλατυσμός*, der mit der Weltschöpfung beginnt und mit ihr im Causalnexus steht (*διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη*) manifestirt sich nun der eine und ungeschiedne Gott unter drei Masken (*πρόςωπα*), die er annimmt: als Vater zum Behuf der Gesetzgebung unter dem alten Bunde (*ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοτεθῆσαι*), als Sohn zum Behuf der Menschwerdung im neuen Bunde (*ἐν δὲ τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι*) und als heiliger Geist, um die Apostel zu erleuchten (*ὡν πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι*). So hatte also Sabellios factisch nur eine *μονάς*, die ontologische Trinität fehlte in seinem System vollkommen, und seine Offenbarungstrinität, die er zu haben behauptete, war lediglich doketisch, weshalb man seine Lehre kurzweg den trinitarischen Doketismus nennen könnte.

[11]) Ptolomais, die Hauptstadt der Pentapolis lag am Westufer des Nil im äußersten Norden der Thebais superior. Conf. Fried. Larsow. Festbriefe. Karte II.

Mit Recht sagt daher Athanasios von der Trinität des Sabellios (Orat. IV c. Arian. 13): sie sei ὀνόματι μόνον τριάς. Sabellios brachte es, wie Dr. Schaff (p 256) treffend bemerkt, zu einer Trinität, aber freilich nicht zu einer simultanen Wesenstrinität, sondern nur zu einer successiven Offenbarungstrinität und geistvoll bemerkt Baur (Dogm. Gesch. 1858 p. 109): „Folgt so Prosopon auf Prosopon, so geht zuletzt auch der in der Reihe dieser wechselnden Gestalten sich gleichsam dialektisch fortbewegende Logos aus der Dyas und Trias in die Monas des göttlichen Wesens wieder zurück." Uns scheint die allerschwächste Stelle des Systems zu sein, daß der πλατυςμός grade zum Behuf der Weltschöpfung eintritt. Ist das trinitarische Verhältniß nicht im innersten Wesen Gottes nothwendig begründet, wozu dann den Anfang eines trinitarischen Processes bei der Weltschöpfung postuliren. Diese Achillesferse des Systems hat Athanasios richtig erkannt, wenn er (Orat. IV. c. Arian. 13) sagt: εἰ δὲ διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη, ἄτοπον, δυνατὸν γὰρ ἦν, καὶ μονάδα μένουσαν αὐτὴν πάντα ποιεῖν, οὐ γὰρ ἐνδεὴς ἦν πλατυσμοῦ ἡ μονὰς οὐδὲ ἀσθενὴς ἦν πρὸ τοῦ πλατυνθῆναι, ἄτοπον γὰρ καὶ ἀσεβὲς τοῦτό γε ἐπὶ θεοῦ νοεῖν καὶ λέγειν. Daß übrigens bei Sabellios aus den drei Personen nur drei Energien derselben einer Person werden, hat Epiphanius (haer. 62, 1) richtig gefühlt, wenn er sagt: ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ἐνέργειαι. — Uebrigens gebraucht Sabellios von den drei soit-disant Personen zuerst den Ausdruck ὁμοούσιος als positive Lehrbestimmung, selbstverständlich seinem ganzen Systeme nach in einem ganz andern Sinne, wie später die Nikaenischen Väter, aber die Feinde haben, wie wir in der Geschichte des Kampfes um das Kleinod ὁμοούσιος sehen werden, unter Ignorirung des total andern Sinnes dieses Wortes im Munde eines Sabellios und eines Alexandros aus dieser Homophonie des Schlagwortes immer reichlich Capital zu schlagen versucht. Wir schließen unsre Skizze der häretischen Geistesrichtung des Monarchianismus und wenden uns wieder zur Darstellung der gesunden Lehrentwicklung.[12])

[12]) Schleiermacher, welcher (Theol. Zeitschrift I. I.) im Gegensatz zu der gewöhnlichen Annahme, Sabellios habe an Noët angeknüpft, ihn vielmehr an das ausgebildetere System des Beryll anknüpfen läßt, sieht den Fortschritt, welchen Sabellios im Vergleich zu Beryll vollzieht, vor allem in zwei Stücken: Beryll vermochte nur eine Binität zu construiren von Vater und Sohn, Sabellios

§ 4. Die Alexandrinische Theologie.

Fortsetzung.

Origenes Adamantinus

Χαλκέντερος.

Eine wirkliche und wesentliche Förderung verdankt die vornicänische Christologie dem Origenes. Es ist eine überraschend reiche Fülle von Gaben, die sich in diesem Manne der Kirche erschlossen hat. Origenes war geboren zu Alexandreia, Sohn des Märtyrer Leonidas, der mit zarter, feuriger Liebe an diesem Sohne hing, ihn trefflich erzog und selbst unterrichtete. Schon als 17jähriger Jüngling war er ein glühender Bekenner, der dem Vater in den Märtyrertod nachfolgen wollte und, als die Mutter mit erfinderischer Liebe dies unmöglich machte, jenem wenigstens einen köstlichen Brief in den Kerker sandte, in welchem er ihn ermahnte, ja nicht aus Rücksicht auf die Seinen zu verleugnen. Als die Confiscation des väterlichen Vermögens die Familie in Armuth gestürzt hatte, eröffnete der 18jährige Jüngling eine Gelehrtenschule. Darauf wurde ihm nach Clemens Weggange die Leitung des Didaskaleions vertraut. Eine Zeitlang verwaltete er beide Institute, aber als die Katechetenschule unter seinen Händen mächtig wuchs, gab er das Gymnasium auf und war 30 Jahre lang von 202—232 gefeierter Leiter des Didaskaleions. Er arbeitete Tag und Nacht, war ein Muster von Selbstverleugnung und Einfachheit, lehnte selbst von reichen Schülern jedes Honorar ab und lebte von 4 Obolen täglicher Rente, welche ihm sein Verleger — sit venia verbo — täglich zahlte. Er hatte die innige Freude, Schüler und Schülerinnen die Treue bis zum Tode im Märtyrthum bewähren zu sehen. Die Märtyrer Plutarchus, Serenus, Heraklides, Heron und die Heldin Heraïs waren von ihm gebildet (Euseb. hist. ecc. VI, 3 p. 165). So lebte und arbeitete er in seiner Vaterstadt in unermüdlicher Schriftauslegung, er, der

war zwar zuerst auch in dieser Halbheit befangen, wenigstens in dem Stadium, aus welchem sein Schlagwort *υἱοπάτωρ* stammt, später aber entwickelte er die Binität zur Trinität und nahm den heiligen Geist consequent in seiner Arbeit auf. Ferner unterscheidet Sabellios, was bei Beryll fehlt, bestimmt zwischen der *μονάς* einerseits und den 3 *πρόσωπα* andrerseits, so daß ihm die *μονάς* nicht mit dem Vater zusammenfällt.

Vater der allegorischen Auslegung — *τὸ σωμάτικον τῶν γραφῶν τὸ ἔνδυμα τῶν πνευματικῶν* — ein sittlicher Heros und doch behaftet mit einem schweren sittlichen Makel. Man denke an die caesura Origenis. Das aus überreizter Askese stammende freiwillige Eunuchenthum macht ja den Mann auch persönlich denkwürdig. Origenes das Räthsel für die Dogmatik ist zugleich ein Problem für die Ethik. Wir müssen es uns leider um unsrer besondern Aufgabe willen, die nicht gestattet, in der Vorgeschichte über die Skizze hinauszugehen, versagen, das reiche Leben des Origenes eingehend zu zeichnen, sondern wir verweisen auf die treffliche Skizze von Kling (Herzog X. p. 696—715) und auf das grundlegende Werk von Redepenning (Origenes, Bonn 1841, 2 Bände). Wir unsrerseits wenden uns nun zur Klarlegung des mächtigen Einflusses, welchen dieser Gottesmann auf die wissenschaftliche Ausgestaltung der Christologie gehabt hat. — Nun ist aber Origenes ein Theologe mit einem Januskopf, eine nach Theologie und Einfluß dem Georg Calixt und Friedrich Schleiermacher verwandte Natur. Die eine Seite dieses Januskopfes schaut noch zurück nach den vergangnen Tagen. Das andre Gesicht aber sieht schon klaren Blickes vorwärts an die neue Zeit. Auf der einen Seite ist Origenes noch Repräsentant des entschiednen Subordinatianismus, auf der andern strebt er durch sein *ἀεὶ γεννᾷ ὁ πατὴρ τὸν υἱόν* mächtig der Homousie zu, und wie es solchen an der Grenzmark zweier Zeitalter stehenden Männern Gottes zu begegnen pflegt, daß, wie sie selbst zwei Richtungen in sich vereinigt haben, sie auch zwei Schulen hinterlassen, indem der eine Schülerkreis an ihre linke Seite anknüpft und diese nun consequent, aber einseitig weiter entwickelt, während ein andrer Jüngerkreis auf dem nach Rechts gelegten Grunde des Meisters weiterbaut, so ist es auch dem Origenes ergangen. Die consequente Fortbildung seiner Subordination mit Außerachtlassung der ewigen Zeugung führte zum Arianismus und gab dem letzteren wenigstens einen Schein des Rechts, den Origenes für seinen Altmeister zu erklären, die consequente Weiterbildung der ewigen Zeugung unter Beiseitlassung der Subordination führte zur Homousie und verlieh einem Athanasios den Rechtstitel einen Origenes als Gewährsmann für die orthodoxe Lehre einzuführen. (Conf. auch Mosheim K. Gesch. Theil II. Leipzig 1770 p. 137). Man kann die Schriften des Origenes nicht lesen, ohne in tiefster Mit-

leidenschaft den Kampf zu fühlen, der zwischen dem zur Homousie neigenden Herzen und dem subordinatianisch gerichteten Kopfe geführt ist. Seitenlang glaubt man einen nachnikänischen Vertheidiger der Homousie vor sich zu haben, dann wird man plötzlich daran gemahnt, daß Origenes noch voll Suborbinatianismus steckt. Dieser spricht sich deutlich aus in nicht wegzuleugnenden Stellen, wie de principiis ed. Redepennig. lib. I. c. 5 p. 5: *εἰκὼν ἀγαθότητος, τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἀλλ' οὐκ αὐταγαθόν καὶ τάχα καὶ υἱὸς ἀγαθὸς ἀλλ' οὐχ ὡς ἁπλῶς ἀγαθός. Οὕτως εἰκὼν ἀγαθότητος, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ πατὴρ ἀπαραλλάκτως ἀγαθός.* Er ist *ἐλάττων παρὰ τὸν πατέρα,*[13]) *φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά. Δεύτερος*[14]) *γάρ ἐστι τοῦ πατρὸς δεύτερος θεός* (contra Celsum V, 608). Redepenning hebt (II, p. 305. 1) als besonders stark suborbinatianische Stellen mit Recht hervor: *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν*[15]) *ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός.* Der Vater allein ist *αὐτόθεος* und *ὁ θεός*, der Sohn nur *θεός.*[16]) Der Sohn hat eine *ἰδιότης ἑτέρα παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς καὶ τὴν οὐσίαν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός* (Tom. in Joh. 2, 50). Origenes war also wirklich Suborbinatianer, das leugnet keiner seiner Bearbeiter, keiner derselben hat versucht, den Origenes von dem Fehl des Suborbinatianismus frei zu sprechen. (Conf. Gieseler I, 652. Redepenning II, 299. Kling bei Herzog X. p. 708 und Möhler Athan. p. 93.) Schon Epiphanius wirft ihm mit Recht den Suborbinatianismus vor. Er sagt (adv. haec. lib. II. Tom. I, p. 527): *ἐκ δὲ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τοῦτον ἐξηγεῖται, κτιστὸν δὲ ἅμα, βούλεται δὲ ὡς κατὰ χάριν τὸν υἱὸν αὐτὸν καλεῖσθαι λέγειν* und (p. 529) *ὅτι φανερώτατα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*

---

[13]) Ueber *παρὰ* mit dem Accus. in nicht lokalem, sondern ideellem Sinne conf. Krüger § 68, IV 33, Anmerk. 4 und Pape II, 460, 4 und Winer Grammatik des N. Test. Sprachidioms I, p. 96 § 28, 2 „Geringer im Vergleich mit, im Verhältniß zu dem Vater.

[14]) *δεύτερος* nicht numerisch, sondern vom Range zu verstehen und *τὴν δόξαν, τὴν οὐσίαν* zu ergänzen.

[15]) *ὑποκείμενον τοῦ πατρός* ist viel stärker, als *ὑποκείμενος τῷ πατρί.* Um dieses Neutrum willen ist uns diese Stelle immer ganz besonders stark vorgekommen.

[16]) Wir fassen *αὐτόθεος* als: „Gott aus sich selbst heraus" und *ὁ θεός* als: „Gott schlechthin." Uebrigens nennt dem entsprechend Origenes den Logos *αὐτόλογος*, oder schlechthin *ὁ λόγος*. Neander Dogm. Gesch. I p. 514.

κτίσμα ἐδογμάτισεν. Wichtig ist der Ausdruck ἐδογμάτισεν. Δογματίζω bedeutet: in philosophisch-dogmatischer Methode arbeiten. Zwei Angelpunkte gab es für die christologische Arbeit des Origenes. Einmal das religiöse Interesse. Dieses schafft sich Genüge in der ewigen Zeugung, sodann das philosophisch-dogmatische, dies gelangt, da die ein andres Resultat ermöglichenden Nikaenischen Mittelglieder noch fehlten, nicht unbedingt über das κτίσμα hinaus (Conf. auch Schleiermacher Theol. Zeitschrift 3. Heft 1822 p. 350). Grade den Gebrauch des „κτίσμα" werfen ihm mit Recht seine späteren Widersacher am meisten vor. Jedoch ist es durchaus nicht der stehende Sprachgebrauch bei Origenes, den Sohn κτίσμα zu nennen, sondern dies Wort entschlüpft ihm mehr gelegentlich. Instructiv hierfür ist die Stelle de princ. fragn. lib. IV. p. 80, 5, wo er das prophetische Wort Prov. 8, 22 anführt, dessen verbum finitum in der übrigens von den LXX nicht ganz genau übersetzten Stelle „ἔκτισε" lautet. Aus diesem ἔκτισε bildet Origenes das entsprechende nomen κτίσμα.

Doch hat die Origenistische Christologie auch noch eine ganz andre Seite. In seinem Commentar zum Johannes redet er mit glühender und heiliger Begeisterung vom Sohne. Ebenso de principiis lib. I u. IV. Er hat in diesen Werken schöne, reiche und reife christologische Lebensgedanken für alle Zeiten zu Tage gefördert, Gedanken die auch für den homiletischen, ja für den katechetischen Gebrauch außerordentlich fruchtbar sind, und in diesem Sinne möchten wir den im praktischen Kirchendienst stehenden Pastoren, besonders den jüngeren, die mit uns in der Grundanschauung eins sind, daß grade in unsern Tagen gründliche und gelehrte Studien für den Pastor schlechthin unentbehrlich sind, das Studium des Origenes bringend empfehlen. Doch abgesehen von schönen Einzelzeugnissen, hat Origenes die wissenschaftliche Ausbildung der Christologie wesentlich fördern dürfen und ist nach dieser Seite hin eine wirkliche Brücke zwischen den Vätern des zweiten und dritten Jahrhunderts und Nikaea geworden. Wenn er auch noch an einzelnen Stellen den Sohn aus dem Willen des Vaters hervorgehen läßt (ἐκ βουλήματος, ἐκ θελήματος τοῦ πατρός), so überwiegt doch weit die Zahl der Stellen, in welchen der Sohn aus dem Wesen des Vaters abgeleitet wird. Wir lesen (de princ. p. 112) . . . etiam secundum hoc, quod invisibilis dei imago invisibilis

est, sicuti secundum historiam dicimus, imaginem Adae fuisse filium ejus Seth . . . quae imago etiam naturae et substantiae patris et filii continet unitatem. — Es ist dies eine starke Stelle; denn wie Seth, Adams Sohn doch unzweifelhaft aus dem Wesen des Vaters geboren ist, so muß in der Parallele der Sohn Gottes doch auch im strengsten Sinne aus dem Wesen des Vaters stammen. Ebenso (p. 110): non enim per adoptionem spiritus filius fit extrinsecus, sed natura filius est u. (p. 118) et sicut nemo debet offendi, cum deus sit pater, quod etiam salvator est deus, ita et cum omnipotens dicitur pater, etiam nullus debet offendi, quod etiam filius dei omnipotens dicitur. Besonders entscheidend aber ist (Tom. in Joan. XX, 16 p. 238): οἷς ἀκολουθεῖ, ἐκ τῆς οὐσίας φάσκειν τοῦ πατρὸς γεννηθῆναι τὸν υἱόν. Den Termin aber für dieses γεννᾶσθαι hebt Origenes zunächst über die Schranken irdischer Zeitrechnung hinweg. Er sagt (de princ. lib. I. IV. p. 91) ante omnem creaturam natus ex patre est, und noch kräftiger (fragm. ad Hebr. bei Dorner I. p. 643): nusquam erat, quando filius non filius fuit, non erat quando non erat. Aber nicht blos über die Zeit hinaus, sondern hinein in die volle Ewigkeit verpflanzt er die Zeugung des Sohnes: ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν[17]) und wenn auch dieses ἀεί noch den Sinn hat, daß die Zeugung des Sohnes nicht blos ein einmaliger Act, sondern eine ewig fortlaufende Handlung des Vaters ist, der Sohn neben dem generatus auch ein generandus, so wird doch eben der Ausgangspunkt in die Ewigkeit versetzt. Dies sind solche prophetische Blicke, die der theure Mann in die volle Christologie hat thun dürfen und sicherlich wäre er überhaupt viel tiefer hineingekommen und hätte die volle Wahrheit erkannt, wenn er seinen Schriftbeweis an der rechten Stelle eingefaßt hätte, und von den neutestamentlichen Grundzeugnissen für die Wesensherrlichkeit des Sohnes ausgegangen wäre. So nimmt er aber seinen Ausgangspunkt von Proverb. 9, 1 argumentirt von der חָכְמָה aus, und wenn wir auch selbstverständlich anerkennen, daß diese sapientia eine Prophetie auf Christum ist und also in einem christologischen Schriftbeweis eine Stelle hat, so ist es doch eine

[17]) in Jremiam homil. IX. § 4. ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν.

Umkehr des gottgeordneten Ganges, wenn man jetzt nach der Erfüllung aus dem alten Testament den Ausgangspunkt nimmt. Richtig ist doch allein, zuerst vom φῶς zu reden und von ihm aus die σκιὰ τῶν μελλόντων dann beleuchten zu lassen. Außerdem muß anerkannt werden, daß der Gegensatz zum Monarchianismus, und die Angst, die selbstständige Persönlichkeit des Sohnes unter den Händen zu verlieren, die Schwungkraft des Origenes gelähmt hat.

232 trat Origenes zuerst auf Urlaub eine Reise nach Palästina an. Hier ward er zum Presbyter geweiht. Das war uncanonisch, da ein Verstümmelter zum Kirchendienst im engern Sinne unfähig war. Sein Bischof Demetrios protestirte dagegen und so ward dem Origenes die Rückkehr nach Alexandria verleidet. Er bleibt in Palästina und die Leitung des Didaskaleions geht auf seinen bisherigen Collaborator, den Heraklas über, der aber 233 bereits auf den Erzstuhl erhoben wird und in Dionysios einen Nachfolger empfängt, welcher ihm später auch auf dem bischöflichen Throne folgen sollte.

Διονύσιος ὁ μέγας von Alexandreia.

Dieser Mann, der das Χάρισμα τῆς κυβερνήσεως in ungewöhnlicher Weise besaß und um dieser regimentlichen Verdienste willen ὁ μέγας genannt wurde, zierte nach Gieselers Rechnung (I, 243 den Patriarchenstuhl von Alexandreia von 248—265, nach dem Chronikon etwa von 251—266. Auch er wurde in die christologischen Kämpfe hineingerissen; denn da Sabellios ja seiner Dioikese angehörte, mußte er als treuer Bischof gegen ihn auftreten. Im Eifer des Kampfes nun, um nur die Persönlichkeit des Sohnes voll zu retten, ließ er sich zu unüberlegten und gefährlichen Ausdrücken fortreißen und nannte gelegentlich den Sohn wohl auch κτίσμα und ποίημα. Athanasios (de decret. Syn. Nik. 25 p. 181) sagt hierüber: Διονύσιος ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος, Ἀλεξανδρείας κατὰ τοῦ Σαβελλίου γράφων, τήν τε κατὰ σάρκα οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος διὰ πλειόνων ἐξηγούμενος καὶ ἐξ αὐτῆς διελέγχων τοὺς Σαβελλίζοντας, ὅτι μὴ ὁ πατήρ ἐστιν ὁ γενόμενος σὰρξ ἀλλ' ὁ τούτου λόγος, ὡς εἶπεν ὁ Ἰωάννης. Also die pflichtschuldige Defensive drängte den Dionysios auf die Bahn des Irrthums, als er aber wegen seiner anstößigen Ausdrücke von seinem großen Namensvetter, Dionysios von Rom angeklagt wurde (ἐπειδὴ ὑπενοήθη ὡς ποίημα καὶ γενητὸν λέγων τὸν υἱὸν καὶ μὴ

ὁμοούσιον τῷ πατρί) vertheidigt er sich gegen diese Verleumdung (ἀπολεγόμενος συκοφαντίαν) also:

δι' ἄλλης ἐπιστολῆς ἔγραψα, ἐν οἷς ἤλεγξα, ὃ προφέρουσιν ἔγκλημα κατ' ἐμοῦ, ψεῦδος ὄν, ὡς οὐ λέγοντος, ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ, εἰ γὰρ καὶ τὸ ὄνομαι τοῦτό φημι μὴ εὑρηκέναι που τῶν ἁγίων γραφῶν, ἀλλά γε τὰ ἐπιχειρήματά μου τὰ ἑξῆς, ἃ σεσιωπήκασι, τῆς διανοίας ταύτης οὐκ ἀπᾴδει. Hier also spielt das ὁμοούσιος zum ersten Male im anti-sabellianischen Sinne eine Rolle, und wenn auch Dionysios ausdrücklich hervorhebt, er finde dieses Wort nicht in der heiligen Schrift, so bekennt er sich doch sachlich zu ihm, und der Conflikt war durch die liebenswürdige Lauterkeit des Dionysios beigelegt. Deshalb weist Athanasios (de sent. Diony. Pat. I, 1 p. 164, 6) jede Zusammenstellung des Dionysios mit dem Areios mit Entrüstung zurück: Τί τοι νῦν ὅμοιον ἡ Ἀρείου αἵρησις καὶ ἡ Διονυσίου διάνοια; ἢ διατί Διονύσιος ὡς Ἄρειος ὀνομάζεται, πολλῆς οὔσης αὐτῶν τῆς διαφορᾶς; ὁ μὲν γὰρ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας διδάσκαλός ἐστιν, ὁ δὲ καινῆς αἱρέσεως ἐφευρετὴς γέγονε, καὶ ὁ μὲν Ἄρειος τὴν ἰδίαν κακοδοξίαν ἐκτιθέμενος ἔγραψε . . . ὁ δὲ Διονύσιος ἔγραψε μὲν καὶ ἄλλας ἐπιστολὰς ἀπελογήσατο δὲ καί περὶ ὧν ὑπωπτεύθη καὶ ἐφάνη φρονῶν ὀρθῶς. Für Athanasios aber lag der Rechtstitel dazu, den Dionysios von der Verwandtschaft mit dem Arianismus freizusprechen in der eignen Schrift des Dionysios „ἔλεγχος καὶ ἀπολογία", aus welcher Athanasios (de sent. Dionys. Pat. I, 1. p. 199, 15) werthvolle Stellen aufbewahrt hat, die allerdings schlagend darthun, daß die Arianer den Dionysios verleumdeten, wenn sie ihn als Vorläufer ihrer Haeresie hinstellten. Dionysios lehrt im „ἔλεγχος" ausdrücklich: οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ . . . ἀπαύγασμα γὰρ ὢν φωτὸς ἀϊδίου, πάντως καὶ αὐτὸς ἀΐδιός ἐστι . . . ὄντος οὖν αἰωνίου τοῦ πατρὸς αἰώνιος ὁ υἱός ἐστι, φῶς ἐκ φωτὸς ὤν, ὄντος γὰρ γονέως, ἔστι καὶ τέκνον . . . μόνος δὲ ὁ υἱὸς ἀεὶ συνὼν τῷ πατρὶ καὶ τοῦ ὄντος πληρούμενος, καὶ αὐτός ἐστιν ὢν ἐκ τοῦ πατρός. Daher, fügt Athanasios diesem Citat hinzu, mag immerhin Areios mit den Zähnen knirschen (τριζέτω τοὺς ὀδόντας) wenn er sieht wie seine Haeresie von Dionysios vernichtet wird. — Aber abgesehen von der für die vornikänische Periode volle und kräftigen Christologie, finden sich in dem ἔλεγχος

des Dionysios auch die Grundlinien einer gesunden Triadologie. Er sagt: οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν, ἀδιαίρετον καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. Wir dürfen hier die Charakteristik der Alexandrinischen christologischen Schule abbrechen, denn die 4 Männer, welche zwischen Dionysios und Alexander auf dem Patriarchenstuhle saßen, repräsentiren in der christologischen Entwicklung keine Knotenpunkte und bedürfen daher keiner besonderen Erwähnung.[18])

§ 5. Die Anfänge der Antiochenischen Schule.

Lucianus.[19])

Während zu Alexandreia eine vollkommen entwickelte, theologische Schule uns entgegentrat, deren Eigenthümlichkeiten mystische Tiefe, contemplatives sich Versenken in die großen Gottesgeheimnisse und eine Schriftauslegung waren, die neben dem grammatisch-historischen Sinne nach dem durch Galater 4, 24 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα verbrieften Rechte auch den allegorischen Untersinn zu ergründen sich bemühte, so tritt uns in Antiocheia, dem zweiten Hauptsitz morgenländischer Theologie, zwar noch keine fertige Schule, wohl aber der Mann entgegen, den wir als den Altvater der spätern Antiochenischen Schule unbedenklich bezeichnen dürfen und der seine Eigenart der Antiochenischen Theologie merkwürdig fest aufgeprägt hat. Es

[18]) Wir lassen hier einen Katalog der Alexandrinischen Patriarchen folgen, wie er der lateinisch geschriebnen vita Athanasii angehängt ist.

1) Μάρκος ὁ εὐαγγελιστής	11) Ἰουλιανός
2) Ἀνιανός	12) Δημήτριος
3) Αἰμύλιος	13) Ἡρακλᾶς
4) Κέρδων	14) Διονύσιος
5) Πρίμος	15) Μάξιμος
6) Ἰοῦστος	16) Θεωνᾶς
7) Εὐμένιος	17) Πέτρος ὁ μάρτυς
8) Μάρκος II.	18) Ἀχιλλᾶς
9) Κελαδίων	19) Ἀλέξανδρος
10) Ἀγριππῖνος	20) ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ.

[19]) Es ist uns nicht klar, warum Möhler (Athanasius p. 173) Lucius statt Lucianus schreibt. Conf. übrigens über das Ganze Keim bei Herzog VIII. p. 504 ff.

ist dies Lucianus von Samosata, Lehrer der Theologie und Presbyter zu Antiocheia. Während der Wirren, die in Folge der Irrlehre des Samosateners Paulus die Antiochenische Gemeinde spalteten, mag er, wenn auch nicht auf Paulus Seite gestanden haben, doch jedenfalls eine Zeitlang in schwankender Schwebestellung geblieben sein, so daß er zeitweis sogar von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen war. Ueber seinen hohen sittlichen Werth galt in der alten Kirche nur eine Stimme.

Eusebios nennt ihn hist. ecc. VIII, 13 p. 251) *πάντα βίον ἄριστος* und (l. l. IX, 6 p. 287) *ἀνὴρ τὰ πάντα ἄριστος βίῳ τε ἐγκρατὴς καὶ τοῖς μαθήμασι συγκεκροτημένος* und Sozomenos (III, 5 p. 410) *ἀνὴρ εὐδοκιμώτατος καὶ τὰς ἱερὰς γραφὰς εἰς ἄκρον ἠκριβωκώς*. Er hatte, wie schon aus dem letzten Citat hervorgeht, sich um die Texteskritik der heiligen Schrift große Verdienste erworben und mit Hesychios zusammen eine Ausgabe des alten Testamentes mit revidirtem Text unter beständiger Emendation der LXX nach dem hebräischen Urtext veranstaltet: *τὰ Λουκιάνεια* (conf. Schroeckh K. Gesch. 4. Theil 2. Aufl. p. 437). Dies Verdienst rechnet ihm auch Hieronymus catal. bei Gieseler I p. 249 d) sehr hoch an, wenn er sagt: Lucianus, vir disertissimus, Antiochenae ecclesiae presbyter tantum in scripturarum studio laboravit, ut etiam nunc quaedam exemplaria Lucianea nuncupentur. — Lucian setzte seinem reichen Leben die Krone auf durch einen herrlichen Märtyrertod unter dem Cäsar Maximius 311. Ganz besondre Bedeutung aber eignet diesem Manne darum, weil Areios und dessen Helfershelfer Eusebios von Nikomedien sich offen als Schüler des Lucianus bekannten und nach Philostorgios Frag. II, 14 p. 475 auch Maris von Chalkedon, Theognis von Nikaea und Antonius von Tarsus seine Schüler gewesen sein sollen.

Wie war nun die Christologie des Lucianus? Wir kennen sie aus späteren Verhandlungen genau. Als nämlich auf der Synode zu Antiocheia 341 die Compromißformeln aufgestellt wurden, präsentirten die Semiarianer ein *μάθημα*, welches sich sonst dem Nikaenum ziemlich eng anschloß, das *ὁμοούσιος* aber mied und behaupteten, sie hätten dies *μάθημα* unter den nachgelassenen Manuscripten des Lucianus gefunden (*ἔλεγον δὲ ταύτην τὴν πίστιν ὁλόγραφον εὑρηκέναι Λουκιανοῦ* Sozom. II, 5 p. 409). Nun vermag zwar Sozomenos selbst für die Zuverlässigkeit dieser Nachricht nicht ein=

zustehen, er sagt: πότερον δὲ ἀληθῶς ταῦτα ἔφασαν, ἢ τὴν ἰδίαν γραφὴν σεμνοποιοῦντες τῷ ἀξιώματι τοῦ μάρτυρος, λέγειν οὐκ ἔχω, aber die neuere Kritik pflichtet wohl Dorner (I p. 802 ff.) bei und hält mit ihm die sogenannte zweite Antiochenische Formel, welche zur Annahme gelangte, für echt lucianisch und nur das ἀνάθημα ἔστω am Schluß für später hinzugefügt. Auch wir meinen, daß wenigstens der wesentliche Kern dieser Formel den nachgelassenen Schriften des Lucianus entnommen ist und wohl nur eine redactionelle Ueberarbeitung erfahren haben mag. Diese Ueberarbeitung denken wir uns aber nicht, wie Athanasios meint, zu Gunsten einer Hineintragung arianischer Momente, sondern umgekehrt so, daß durch leise Besserungen im nikaenischen Sinne das Ganze einen christologisch positiveren Anstrich bekommen hat. Nach diesem μάθημα, welches bei Athanasios (de Synod. § 22. 25) ganz erhalten und von Gieseler (K. Gesch. I p. 339 d.) ganz griechisch mitgetheilt, so wie bei Dorner (I p. 802. 20) in schöner deutscher Uebersetzung gegeben ist, steht Lucianus mitten inne zwischen dem späteren Arianismus und der Nikaenischen Wahrheit. Es fehlen zwar schlechthin wesentliche Nikaenische Begriffe. Der Sohn ist nicht συναΐδιος und ὁμοούσιος, es wird auch das κτίσμα εἶναι von dem Sohne nicht unbedingt abgelehnt, sondern nur der mit dem Anathem belegt, der da sage, der Sohn sei ein κτίσμα ὡς ἓν κτισμάτων, also es wird nur die unvergleichliche Erhabenheit des Sohnes über jede [andre] Creatur entschieden behauptet. Dies die subordinatianische Seite der Lucianischen Christologie. Dagegen wird auf der andern Seite die Herrlichkeit des Sohnes im höhern Chor besungen. Das μάθημα nennt ihn: τὸν μονογενῆ θεὸν, δι' οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον τῆς θεότητος, so daß Sozomenos (II, 5 p. 409) sagen konnte, diese Formel sei τὰ μὲν ἄλλα συνᾴδουσα τῷ δόγματι τῶν ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων, wenn nicht etwa ein versteckter Untersinn darin verborgen sei. Wir sehen also, Lucian war von den vornikänischen Vätern entschieden einer der Volleren. Wenn er dennoch das πλήρωμα des Herrn nicht vollkommen erkannt hat, wer wollte ihn deshalb verwerfen? Hätte er die Manifestation der Nikänischen Wahrheit erlebt, so hätte er vielleicht auf Seite des Athanasios gestanden, aber seiner Zeit voraus zu eilen, war ihm

nicht vergönnt. Ihn deshalb hart zu beurtheilen wäre ebenso falsch, als ob man den Meister Thomas Hamerken von Kempten, der doch die Manifestation der lutherischen justificatio sola fide nicht erlebt hat, daraus einen Vorwurf machen wollte, daß er in seinem sonst so herrlichen und gesegneten oikumenischen Erbauungsbuche „von der Nachfolge Christi" im Lehrstück von der Rechtfertigung nicht recht lehrte, da er neben ja über der *πίστις* die *ἀγάπη* als Rechtfertigungsprincip hinstellt. Ein Anderes ist es, wie Thomas vor Luther in der Rechtfertigungslehre nicht finden, ein Anderes wie Andreas Osiander nach Luther von der gefundenen abweichen. Ein Anderer ist ebenso Lucianus ein Anderer Areios, und doch hat Lucianus nicht nur die orthodoxe Lehrentwicklung vorbereiten helfen, sondern er hat leider auch den Arianismus mit erzeugen helfen. Knüpften nämlich die Schüler des Lucianus an dessen positive Seite an, so gelangten sie zur Homousie, wie ja in der That viele der späteren Antiochener feurige Vorkämpfer der Wesensgleichheit waren, wie Diodor von Tarsus, ein eifriger Antiochener und doch Säule Nikänischer Rechtgläubigkeit. Darum enthält sich auch Athanasios jedes Tadels über den bedeutenden Mann. Wenn dagegen Schüler an die Lucianische Negative anknüpften, und dieselbe consequent weiter bauten, so konnten sie sich mit einem gewissen Recht auf Lucian berufen und mit seinem Namen ihre Haeresie zu decken versuchen, und weil dies später Areios wirklich that, so ist das herbe, überdies in der ersten Erregung geschriebne Urtheil des Alexander von Alexandreia über Lucian nur zu erklärlich, wenn er diesem zuerst vorwirft, daß er ein Anhänger des Samosateners gewesen sei und sich von der Gemeinschaft der drei nach Pauli Entfernung in Antiocheia eingesetzten Bischöfe fern gehalten habe. Er sagt (Theodoret h. ecc. I, 4 p. 15) *ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόκ ν πολυετεῖς χρόνους, ὧν τῆς ἀσεβείας τὴν τρύγα ἐῤῥοφηκότες* und daß die verborgene Keime des Arianismus (*τὰ κεκρυμμένα μοσχεύματα*) in Lucianus Lehre liegen. Es ist des Areios Schuld, wenn sein Misbrauch der Autorität des Lehrers auf diesen selbst einen größeren Schatten geworfen hat, als er es verdiente und es ist des Athanasios Verdienst, das Urtheil über Lucian unparteiisch rectificirt zu haben. In ähnlichem Sinne urtheilt übrigens über Lucian Binius in der lehrreichen Note bei Mausi Tom. II, p. 659—60. Wenn übrigens Lucian das traurige Loos hatte, daß die von ihm inaugurirte Theologie zunächst für Häretiker,

für Areios und Eusebios von Nikomedien den Deckmantel und Rechtstitel für ihre Häresie hergeben mußte, so stellte sie im weitern Verlauf des Kampfes auch Männer, die wir als Lucianische Rechte bezeichnen müssen, ja in den Christologischen Kämpfen des fünften Jahrhunderts fiel grade den Antiochenern wiederholt die bestimmte Aufgabe zu, der einseitig transcendenten Richtung der spätern Alexandriner zum Regulator zu dienen. Baur (Dogm. Gesch. 2. Aufl. 1858 p. 144 § 24) macht dem Arianismus den Vorwurf, er betrachte das Endliche in abstracter Trennung vom Unendlichen, der Alexandrinismus dagegen das Unendliche in abstracter Trennung vom Endlichen, der Antiochenismus dagegen behaupte die Realität des Endlichen in Harmonie mit dem Unendlichen. Es liegt in dieser Charakteristik viel Treffendes und schief ist in ihr nur der dem Alexandrinismus so unbedingt gemachte Vorwurf der Trennung des Unendlichen vom Endlichen. Wenigstens auf den größten Alexandriner, Athanasios, paßt er durchaus nicht, höchstens auf den spätern Dioskur. Athanasios vielmehr stellt, wie wir hier schon vorläufig bemerken, in seiner *ἐνανθρώπησις τοῦ ὁμοουσίου υἱοῦ θεοῦ* grade die Harmonie des Endlichen mit dem Unendlichen herrlich dar. Wir unsrerseits möchten uns die Baur'sche Anschauung etwa in folgender Form aneignen: Beide Schulen, die Alexandrinische wie die Antiochenische suchten in ihrer Blütezeit, die bei der ersteren in die trinitarischen, bei der letzteren in die christologischen Kämpfe fällt, beide das Endliche und Unendliche in voller Harmonie zu fassen und der Unterschied zwischen beiden Schulen liegt nur darin, daß die Alexandriner vorzugsweis das Unendliche im Endlichen suchten, die Antiochener dagegen mit Vorliebe das Endliche im Unendlichen betonten. Der Abweg der ersteren erschien später im Monophysitismus, der der letzteren in Nestorianismus. Die Versöhnung beider liegt in Chalkedon.[20])

---

[20]) Wir müssen, ehe wir von Lucian Abschied nehmen, die Rede erwähnen, die jener vor Erleidung des Märtyrertodes in Nikomedien gehalten haben soll und die nur Rufinus (hist. ecc. IX, 6 p. 161) mittheilt. Hier freilich tritt uns eine sehr dünne Christologie entgegen. Die Trinität ist nicht substantiell: unus deus per Christum nobis annunciatus et per spiritum sanctum nostris cordibus inspiratus. Das Höchste, was er von Christi Person weiß, ist: sapientia Dei in hunc mundum carne vestita das Höchste, was er von Christi Amte weiß, kommt auf ein Lehren (quae nos doceret) und auf eine neue Gesetzgebung hinaus (vitae etiam nobis leges et disciplinae praecepta

§ 6. Die Anfänge der occidentalischen Schule.

Tertullianus.

Von einer selbstständigen abendländischen Schule kann in dieser Periode noch nicht die Rede sein. Sie tritt uns erst später entgegen in den christologischen Kämpfen des fünften Saeculums, als der große Abendländer Leo den Sieg von Chalkedon davon trug und vor allen Dingen in dem Anthropologischen Ringen, in welchem die ganze Arbeit ausschließlich auf occidentale Schultern gelegt war, und als der Gottesmann im Lapidarstyl Augustinus, ein Mann, wie er seit den Tagen der Apostel außer Athanasios und Luther der Kirche nicht geschenkt worden ist, blühte. Trotzdem aber heben sich auch in unsrer Periode 2 großartige Persönlichkeiten hoch über alle Abendländer ab und beide verdienen als Knotenpunkte in der Entwicklung der Christologie in dieser Skizze einen Platz.

Der Pöner Quintus Septimius Florens Tertullianus.

Die anderweite Bedeutung dieses ungewöhnlichen Mannes zu würdigen, liegt außerhalb unsrer speciellen Aufgabe, wir können sie nur in einigen flüchtigen Strichen zeichnen. Tertullian haßt die Philosophie — quid ergo Athenis et Hierosolymis, quid Academiae et ecclesiae? (bei Gieseler K. Gesch. I p. 252 b). Er ist der wissenschaftlichen Speculation abhold: fides, inquis tua te salvum

---

nobis constituit). So viel scheint uns über jeden Zweifel erhaben zu sein: entweder ist die Rede echt. Dann aber kann die zweite Antiochenische Formel unmöglich von Lucian sein, denn im Vergleich zu jener, enthält diese eine großartige christologische Fülle — oder aber die 2. Antiochenische Formel ist wesentlich Lucianisch, dann muß die Rede unecht sein. Tertium non datur. Es ist unmöglich, daß derselbe Mund, der *θεὸν ἐκ θεοῦ ὅλον ἐξ ὅλου* bekannt hatte, nun plötzlich und noch dazu in der Feierstunde vor dem seligen Märtyrertode, wo ja, wie bei Stephanus, die Klarheit wächst, sich so mager und dürftig sollte ausgedrückt haben. Wir unsrerseits halten nun die von Rufinus mitgetheilte Rede für unecht. Wahr ist und von Eusebios bezeugt, daß Lucianus eine Rede gehalten hat (IX, 6 p. 287) *παρασχὼν δὲ ἐπὶ τοῦ ἄρχοντος τὴν ὑπὲρ ἧς προΐστατο διδασκαλίας ἀπολογίαν*, aber der Wortlaut der Rede kann nicht erhalten sein, sonst würde sein Zeitgenosse Eusebios sie sicherlich mitgetheilt haben zumal bei einem Märtyrer, den er so hoch stellte. Jedenfalls hat später irgend ein Verehrer Lucians diese Rede ziemlich ungeschickt erfunden und der unkritische Rufinus hat sie bona fide aufgenommen.

fecit, non exercitatio scripturarum . . . cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti (l. l.). Und dieser selbe Mann ist der Gründer der theologischen Wissenschaft im Abendlande und der Vater der theologischen Speculation. Seine Theologie ist eine Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Tertullian ist Montanist, also Schismatiker, beziehungsweis Häretiker, und doch er dient gewaltig der Kirche und die Kirche hält seine Arbeit hoch und sieht in seinen Schriften ein kostbares Vermächtniß, und seine Sprache hat epochemachend, ja gradezu bahnbrechend auf die lateinische Kirchensprache eingewirkt. Welche Contraste! Fragen wir nun nach Tertullians Christologie und Trinitätslehre, so begegnet uns rücksichtlich der ersteren eine überraschende Tiefe. Wir hören (Apol. XXI, p. 198 ed. Oehler): Hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae. Er sagt (adv. Prax. cap. II, p. 657) Caeterum, qui filium non aliunde deduco, sed de substantia patris nil facientem sine patris voluntate, omnem a patre consecutum potestatem. Er weist das nothwendige Sein des Sohnes aus dem Wesen des Vaters nach. (ad Prax. c. v. p. 663) Habeat necesse est pater filium ut pater sit, et filius patrem, ut filius sit, und braucht hier in seiner Weise das Wort necesse est, welches nicht eine sittliche sondern eine Naturnothwendigkeit ausdrückt. Aus diesen und vielen andern Stellen folgt zwingend, daß Tertullians Christologie von Subordination und Geschöpflichkeit des Sohnes Nichts hat, wie Dorner (I p. 594) ausdrücklich anerkennt: „Arianischer Subordinatianismus ist ihm also völlig fremd, damit will er die Einheit Gottes nicht erkaufen.“ Dazu kommt aber noch ein ganz selbstständiges Verdienst Tertullians um die Christologie. Bisher hatte sich die christologische Arbeit immer um den Begriff ΛΟΓΟΣ gedreht, Tertullian hat diesen zwar auch, aber nur nebenher, setzt aber an dessen Stelle als Hauptbegriff „filius“ und vollzieht also in der theologischen Wissenschaft denselben Fortschritt, den das Prooimion des Johannesevangeliums darstellt, in welchem St. Johann. v. 1 auch mit dem λόγος beginnt und v. 14 bei dem μονογενής υἱὸς anlangt. Vergleiche hierüber die schöne Entwicklung bei Dorner (I p. 600 ff.). Es sei hier bemerkt, daß die Monarchianer der patripassianischen Gruppe auch beide Ausdrücke gebrauchten: λόγος und υἱὸς, aber mit dem streng

festgehaltnen Unterschiede, daß λόγος ihnen der absolute Name war, während υἱός nur von dem Herrn während seiner Menschensohnestage gebraucht wurde. Vor und nach der Menschwerdung war nach ihnen der λόγος gar nicht υἱός, während bei Tertullian υἱός der absolute Name ist und auch der präexistente υἱός ist in erster Linie υἱός und nur nebenher λόγος.

Bedenklicher freilich ist Tertullians Trinitätslehre, zwar gebührt ihm auch hier das Verdienst, durchaus eigne selbstständige Wege gegangen zu sein, und mit kühner Speculation in das Geheimniß eingedrungen zu sein. Aber nur eine κατ' οἰκονομίαν volle Trinität vermag er darzustellen, die ontologische schwindet unter seinen Händen. Vor Eintritt der Oikonomie ist sie wesenlos, nach Abschluß der Oikonomie wird sie wieder wesenlos. Er unterscheidet zwei Zustandsformen Gottes, einen deus in statu d. h. in dem ewigen und unbewegten Sein, und einen deus in gradu d. h. in der Bewegung und wie wir gleich hinzufügen dürfen wieder einen deus in statu nach vollbrachtem Erlösungs- und Heiligungswerke. Wir lesen (ad Prax. 2): Oeconomiae sacramentum unitatem in trinitatem disponit tres non statu, sed gradu. Unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur . . . modulo alterum non numero, gradu non statu. Wir könnten die Tertullianische Trinitätslehre tabellarisch etwa so darstellen:

1) deus in statu
vor Eintritt der Oikonomia

|

Monarchia mit leisem Trinitarischem Vorspiel.

2) deus in gradu
während der Oikonomia

|

Volle oikonomische Trinität.

3) deus wieder in statu
nach der Oikonomia

|

Monarchia mit leisem Trinitarischem Nachspiel.

So dürfen wir also den Tertullian von dem Irrthum des Monarchianismus nicht freisprechen, ja in einem gewissen Sinne ist er gradezu ein Vorläufer des modalistischen Monarchianismus und hat manches Moment mit Sabellios gemein, unterscheidet sich aber freilich von diesem ganz entschieden dadurch, daß er für die Dauer der *οἰκονομία* die drei Personen wesenhaft unterscheidet und hypostatisch sondert; und daß er den Strom reiner Lehrer wesentlich bewässert hat, rücksichtlich der ontologischen Trinität aber ist er eben über die Monarchie nicht hinaus gekommen.

Dionysius von Rom.

Dieser Mann ist einer der großen Knotenpunkte in der Entwicklung der abendländischen Theologie. Zwischen Tertullian und Dionysius liegen nahezu 50 Jahre und in diesem halben Saeculum verdankt die Theologie den Occidentalen keine wesentliche Förderung. Wohl entwickeln sich in der abendländischen Kirche reiche regimentliche Gaben, aber die selbstständige, streng theologische Arbeit ruht. Da sitzt auf dem Stuhl zu Rom plötzlich ein reifer und reicher Theologe, dem es gegeben war, in das christologische Ringen vorläufig entscheidend einzugreifen und den Uebergang zur Nikänischen Orthodoxie zu vermitteln. Es ist dies Dionysius. Er eröffnet die glänzende Reihe der Bischöfe von Rom, die immer als Hüter und Wächter der reinen Lehre auftraten. Die innerlich glänzendste Zeit für Rom beginnt mit ihm. Ueber den Gräbern der Apostelfürsten die jungfräuliche Myrthe reiner Lehre. Dionysius war durch eine Klage über seinen Namensvetter von Alexandreia veranlaßt worden, sich in die christologischen Kämpfe zu mischen. Er thut dies in einer besondern Schrift „ἀνατροπή“. Mit großer Klarheit nimmt er zwischen beiden Extremen, nämlich zwischen dem Sabellianischen Monarchianismus und dem Dionysischen Suborbinatianismus Stellung, weist scharfsinnig die Sabellianische Häresie zurück, bekämpft aber auch

fortiter in re, suaviter in modo unter zarter Verschweigung des Namens den Subordinatianismus seines Collegen und entwickelt mit überraschender Tiefe seine eigne Trinitätslehre. Athanasios berichtet über diese Vorgänge eingehend (de decretis Nic. Syn. 26) *ἰδοῦ καὶ ὁ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος Διονύσιος γράφων κατὰ τῶν τὰ τοῦ Σαβελλίου φρονούντων, σχετλιάζει κατὰ τῶν ταῦτα τολμώντων λέγειν.* Nun kommt ein langes Citat, in welchem energisch polemisirt wird gegen *ποιεῖν, κτίζειν*, dagegen das *γεννᾶν* energisch postulirt wird und welches schön schließt: *ψευδῆ περὶ τῆς τοῦ κυρίου γεννήσεως ὑπολαμβάνοντες, οἱ ποίησιν αὐτοῦ τὴν θείαν καὶ ἄῤῥητον γέννησιν λέγειν τολμῶντες, οὔτ' οὖν καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θείαν μονάδα, οὔτε ποιήσει κωλύειν τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τοῦ κυρίου, ἀλλὰ πεπιστευκέναι εἰς θεὸν, πατέρα παντο κράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἡνῶσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν λόγον· ἐγὼ γάρ, φησι, καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν· οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο.* Fein fühlt also Dionysios, daß das *διασώζεσθαι* der beiden in der Schrift gegebnen Momente, der *θεία τριάς* und der *ἁγία μοναρχία* die beiden unveräußerlichen Grenzpfähle sind, innerhalb welcher sich die trinitarische Arbeit der Theologie zu bewegen hat. In der weiteren Entwicklung seiner Lehren faßt nun Dionysius die drei heiligen göttlichen Personen zusammen in seiner *κορυφή*, das ist das monarchische Moment seiner Triadologie, entsprechend der *συγκεφαλαίωσις* seines Alexandrinischen Namensvetters. Dem Sohne aber legt zuerst entschieden im anti-sabellianischen Sinne Dionysius das *ὁμοούσιον εἶναι* bei. Wir schließen die Vorgeschichte und stehen an der Schwelle unsrer eigentlichen Aufgabe.[21])

[21]) Ein bei aller feurigen Entschiedenheit evangelischen Bekenntnisses oikumenisch angelegtes Herz blutet, daß grade Rom die Stadt des Dionysius, Coelestin, Leo, Felix Martin, dieser Zionswächter reiner Lehre, später zum focus aller gräulichen Irrlehren geworden ist, welche das bräutliche Angesicht der Kirche antichristisch verzerrt haben.

Zweite Abtheilung.

Der Kampf selbst bis Nikäa.

§ 7. Die Anfänge des Streites.

Areios.

Nachdem der Patriarch Petrus[22]) unter Diocletian des Märtyrertodes gestorben war, wurde Achillas, bisher Leiter des Didaskaleion, zum Bischof gewählt und nach dessen kurzer Regierung[23]) bestieg Alexander den Erzstuhl von Alexandreia. Sokrates (I, 5 p. 8) schreibt: *μετὰ Πέτρον τὸν γενόμενον ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας, τὸν καὶ ἐπὶ Διοκλητίανον μαρτυρήσαντα, διαδέχεται τὴν ἐπισκοπὴν Ἀχιλλᾶς μετὰ δ' Ἀχιλλᾶν Ἀλέξανδρος.* Schon bei Alexanders Wahl war sein Rivale Areios.[24]) Philostorgios, der arianisch getünchte Historiograph, berichtet nämlich (Fragm. lib. I p. 468, 2) *τὰς ψήφους τῆς ἀρχιερωσύνης ἐπ' Ἄρειον φερομένας αὐτὸν μᾶλλον Ἀλέξανδρον προτιμήσαντα ἑαυτοῦ περιελθεῖν αὐτῷ κατεπράξατο.* Lösen wir den Kern historischer Wahrheit von der Schale tendenziöser Ausschmückung, so ergiebt sich uns folgende Wahrscheinlichkeit: Neben einer Hauptpartei, die den Alexander als den Würdigsten für den Episcopat bezeichnete, mag eine kleinere Partei an die Erhebung des Areios gedacht haben. Trotzdem ging Alexander als Sieger aus der Wahlurne hervor und diese Niederlage stellt Philostorgios als Act selbstverleugnenden Verzichtes dar. Jeden=

---

[22]) Ueber Petrus urtheilt Theodoret (h. ecc. I, 2 p. 7) *μετὰ Πέτρον ἐκεῖνον τὸν νικηφόρον ἀγωνιστὴν ὃς ἐπὶ τῶν δυσσεβῶν ἐκείνων τυράννων τοῦ μαρτυρίου τὸν στέφανον ἀνεδήσατο.*

[23]) Daß Achillas nur kurze Zeit regiert, folgt aus Theodoret (l. l.) *μὴν ὀλίγον χρόνον προὔστη.*

[24]) *Ἄρειος* genau ebenso von *Ἄρης* abgeleitet, wie Martinus von Mars. Der gewaltige orientalische Ketzer und der große abendländische apostolische Gottesmann Martin Luther haben also in ihren Namen dasselbe resp. Etymon. Der Curiosität wegen erwähnen wir, daß der Dichter Arator wohl des Metrums wegen immer Arrius schreibt. Conf. Leimbach, Stud. und Krit. 1873. 2 Heft, p. 241, Anmk 1.

falls hat sie den Stachel des Neides im Herzen des Areios zurückgelassen. Dies hebt Theodoret ausdrücklich hervor (I, 2 p. 7) *οὐκ ἤνεγκε τοῦ φθόνου τὴν προςβολήν*. Areios arbeitete ins Geheim dem Bischof entgegen und da der lautere Character Alexanders zu Verleumdungen keinen Anhalt bot (*συκοφαντίας ὑφαίνειν οὐκ ἠδύνατο*) und Areios doch nicht vermochte, ruhig die gegebenen Verhältnisse hinzunehmen (*ἡσυχίαν δ' ἄγειν αὐτὸν ὁ φθόνος ἐκώλυε*) so suchte er geflissentlich Veranlassung und Vorwand zum Streit (*ἀφορμὰς ἔριδος ἐπεζήτει καὶ μάχης*).

Ein besonderer Umstand scheint die erbitterte Stimmung des Areios noch erhöht zu haben. Der Presbyter Alexander von verwachsenem Körper und mit einem Buckel belastet, daher Baukalis[25]) genannt, war der Anciennität nach erst hinter Areios stehend, er scheint aber das besondere Vertrauen des Bischof Alexander genossen zu haben und eine Stütze der Orthodoxie gewesen zu sein. Zwischen diesem Alexander Baukalis und Areios bestand ein gespanntes Verhältniß, der Bischof nahm für seinen treuen Namensvetter Partei, schützte ihn auch gegen persönliche Verunglimpfungen, die an sein körperliches Gebrechen anknüpfen mochten und dies reizte den Areios noch mehr (conf. Philostorgios fragm. lib. I, p. 468, 4). Ueberblicken wir nun die Laufbahn des Areios bis zum Ausbruch des Streites. Er soll ein geborner Libyer gewesen sein (*φασὶν δ' αὐτὸν Λίβυν τῷ γένει*), von Petrus Martyr war er zum Diakonus geweiht[26]) (*ἐχειροτονήθη διάκονος*), im Meletianischen Schisma spielt er eine zweideutige Rolle, wird von Petrus abgesetzt, bittet dessen Nachfolger Achillas um Verzeihung (*συγγνώμην αἰτήσας Ἀχιλλᾶν*), wird in den Diakonat wieder eingesetzt und zum Presbyter befördert *πρεσβύτερος ἠξιώθη*). So berichtet Sozomenos (I, 15 p. 34). Unter Alexander ist er zunächst Stadtpfarrer an der Baukaliskirche,[27]) wie

---

[25]) *Βαύκαλις* oder *βαυκάλιον* war ein enghalsiges nach Unten stark anschwellendes Gefäß. Jener Presbyter mochte äußerlich ähnlich aussehen. Der dünne Hals ruhte auf einem unnatürlich verdickten Oberkörper.

[26]) Die kirchlichen Termini sind: *χειροτονοῦμαι διάκονος* ich werde zum Diakonus geweiht, *ἀξιοῦμαι πρεσβύτερος*, ich werde zum Aeltesten befördert.

[27]) Jeder der Stadtkirchen zu Alexandreia stand ein Presbyter als Hauptgeistlicher vor. Es gab eine Dionysios-, Theonas-, Pierios-, Serapions-, Annianus-, Baukaliskirche &c. Bezifferte sich die Einwohnerzahl von Alexandreia damals auf 400,000 und war etwa die Hälfte zu Christo bekehrt, so waren es

Epiphanius (haer. lib. II, Tom. II, p. 727) berichtet: ὃς προΐστατο τῆς ἐκκλησίας τῆς Βαυκάλεως οὕτω καλουμένης. Außerdem aber muß ihm noch ein besonders wichtiges Ehrenamt vertraut gewesen sein. Theodoret sagt (I, 2 p. 7): τῶν θείων γραφῶν πεπιστευμένος ἐξήγησιν. Wir verstehen dies nicht von der Predigt in der Kirche, diese heißt κήρυγμα und nicht ἐξήγησις, war überdies, insoweit sie der Bischof sich nicht selbst vorbehalten hatte, allen Presbytern gleichmäßig vertraut, sondern wir denken uns die Sache etwa so: Die Abiturienten des Didaskaleions bedurften, ehe sie in den praktischen Kirchendienst eintraten, einer Hinüberleitung aus der Theorie in die Praxis, sie mußten, um es modern auszudrücken, in einem practischen Seminar exegetisch-homiletische Anleitung empfangen, und das eben mag das besondere Vertrauensamt des Areios gewesen sein, daß er dies praktische Institut zu leiten hatte. Beim Ausbruch des Streites muß Areios schon vorgerückten Alters gewesen sein, er heißt bei Epiphanius (p. 729) geradezu ὁ γέρων. Seiner äußeren Erscheinung nach war er ungewöhnlich lang (τὴν ἡλικίαν ὑπερμήκης) trüben, niedergeschlagenen, schmachtenden Wesens (κατηφὴς τὸ εἶδος), er machte einen schlangenartigen Eindruck (ἐσχηματισμένος ὡς δόλιος ὄφις) und war ganz der Mann arglose, einfältige Herzen zu täuschen und sich in sie hineinzustehlen wegen des schlauen Deckmantels, mit dem er sein innerstes Wesen verhüllte (ὑποκλέψαι δυνάμενος πᾶσαν ἄκακον καρδίαν, διὰ τοῦ αὐτοῦ πανούργου προσχήματος). Er kleidete sich auffallend mit einem kurzärmlichen Untergewand (κολοβίων) und darüber ein ἡμιφόριον. Seine Sprache war süßlich, es wohnte ihm eine gewisse Ueberredungsgabe bei, und er wußte sich einzuschmeicheln (γλυκὺς ἦν τῇ προςηγορίᾳ, πείθων ἀεὶ καὶ θωπεύων). So schildert Epiphanius (haer. II, Tom. II, p. 727) den äußeren Eindruck des Mannes. Was Wunder, daß der auffallend gekleidete, lange, schmachtende, süßlich redende, von einer gewissen Uhlich'schen Biederkeit getragene Mann besonders über Frauenherzen eine große Gewalt gewann. Dies war der Mann, der die ganze Kirche des Herrn tief erschüttern sollte. In seinem Herzen glimmte der Grimm gegen Alexander und die Sehnsucht, ein berühmter Mann zu werden.

immerhin stattliche Pfarrgemeinden, die der speciellen Sorge je eines Presbyters unterstanden. Ueber die Lage der Baukaliskirche conf. F. Larsow Festbriefe. Leipzig, 1852. Karte III.

Es bedurfte nur einer äußeren Veranlassung, um dieses Glimmen in helle Flammen auflodern zu lassen. Diese fand sich.

Alexander, dem die Sorge für die theologische Durchbildung seines Kleros am Herzen lag, scheint öfters mit diesem dogmatische Disputationen gehabt zu haben. Diese treue Sorge Alexanders für die theologische Förderung seiner Dioikesanen findet auch in dem Vorwurf Constantins in dessen Briefe an Alexander und Areios (Vit. Const. lib. II. 69) ihre indirecte Bestätigung. *Ὅτε γε δὲ σὺ, ὦ Ἀλέξανδρε παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἐζήτεις* (Imperfectum, um das Pflegen anzudeuten) *τί δή ποτε αὐτῶν ἕκαστος ὑπὲρ τινος τόπου τῶν ἐν τῷ νόμῳ* (d. i. in der Schrift) *γεγραμμένων, μᾶλλον δ' ὑπὲρ ματαίου τινὸς ζητήσεως μέρους ἐπυνθάνου.* In soweit in diesen Worten ein Vorwurf liegt, ist derselbe unberechtigt und stammt entweder aus mangelhafter Information oder aus ungenügendem Verständniß des Kaisers, aber die Thatsachen bezeugen des Kaisers Worte entschieden, daß Alexander theologisch mit und an seinen Geistlichen gearbeitet hat. In einer solchen Disputation entwickelte er in Gegenwart des gesammten Kleros den theologischen Satz: *ἐν τῇ τριάδι μονάδα εἶναι*, behandelte also jedenfalls das Verhältniß der drei heiligen Personen (*τριάς*) zu dem einen allerheiligsten Wesen. Dieser Funke fiel in ein Pulverfaß. Der in der Dialektik schwache Areios witterte einen Sabellianschen Irrthum (*οἰόμενος τὸ Σαβελλίου τοῦ Λίβυος δόγμα εἰςηγεῖσθαι* Sokr. I, 5 p. 8) und stieß das Wort aus: *εἰ ὁ πατὴρ ἐγέννησε τὸν υἱὸν, ἀρχὴν ὑπάρξεως ἔχει ὁ γεννηθεὶς, καὶ ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι ἦν, ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, ἀκολουθεῖ τε ἐξ ἀνάγκης, ἐξ οὐκ ὄντων ἔχειν αὐτὸν τὴν ὑπόστασιν.* Nach dem Bericht des Sozomenos (I, 15 p. 347) mag er in längerer Rede sein ganzes System entwickelt haben. Er nennt den Sohn *κτίσμα* und *ποίημα* und behauptet von ihm, er sei nach freier Wahl für Bosheit und Tugend empfänglich (*αὐτεξουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικόν*). Der Eindruck dieser Expectoration des Areios war ein unbeschreiblicher. Obstupuit, steteruntque comae, vox faucibus haesit, so ging es jedem Hörer. Es waren unerhörte Aussprüche, die Areios gewagt hatte, wie vor ihm Niemand (*ὡς τοῦτο πρότερον παρ' ἑτέρου μὴ εἰρημένον*). Der Bischof scheint die Disputation damals sofort abgebrochen zu haben, um sich zum Kampfe zu sammeln. Der Streit war entbrannt.

§ 8. Alexanders erste Schritte.

Die Ἄμιλλα. Das Συνέδριον.

Wie wir vorhin auf die Persönlichkeit des Areios eingegangen sind, so müssen wir jetzt seinen großen Bekämpfer Alexander näher ins Auge fassen. Wir stehen vor einem gewaltigen Lebensbilde, vor der Geschichte eines Mannes, der zu den herrlichsten Zierden des altkirchlichen Episcopats gehört hat und der außerdem für alle Zeiten von ganz hervorragender Bedeutung ist wegen seiner weisen und treuen Stellung im arianischen Streit. So oft ein Christ sich des vollen Glaubensbesitzes des ὁμοούσιος freut, muß er dem Alexander ein dankbares und ehrendes Gedenken bewahren. Man wird der Bedeutung dieses Mannes nicht entfernt gerecht, wenn man, wie W. Chlebus (bei Herzog I, p. 215) ihn mit wenigen Zeilen abfindet, oder wenn man ihn, wie Münscher (Dogmengesch. III, p. 359) einfach als „den stolzen Bischof characterisirt, der vor Begierde brannte, den kühnen Presbyter zu demüthigen, der ihm zu widersprechen gewagt hatte". Ueber Alexanders Jugendgeschichte wissen wir Nichts zu sagen. Unter Achillas war er vor seiner Wahl zum Bischof Presbyter zu Alexandreia. Seinem Privatcharacter nach war er entschieden mild und friedfertig. Rufinus nennt ihn (hist. ecc. X, I. p. 172) natura lenis et quietus. Mit echter Hirtentreue ging er seiner Heerde nach. Schön strahlt diese Treue in der lieblichen Geschichte, die uns über Athanasios Berufung erzählt wird. Rufinus (X, 14 p. 181). Sokrates (I, 15 p. 37) die vita Athanasii ex Photio (p. CXXXIII Pat. Ausg. I), die vita et conversatio Athanasii incerto auctore (p. CX) und die vita Athanasii ex Simeone Metaphrasta (p. CXLIV) berichten in der Hauptsache vollständig übereinstimmend, Alexander habe am Fest des seligen Märtyrer Petrus nach vollbrachtem Gottesdienst, als er die Kleriker zum Mahle erwartete, an der Meeresküste spielende Knaben gesehen, die seinen Gottesdienst nachahmten und einen aus ihrer Mitte, den Knaben Athanasios zum Bischof wählten. Dieser verrichtete mit großem Ernst sein Amt. Alexander sahe zu. Da mag ihn wohl die Frage durchzittert haben: Wie! wenn der Herr sich diesen Knaben zu einem großen Bischof ausersehen hätte? Er läßt die Knaben kommen, examinirt sie und übergiebt den Athanasios nach eingeholter

Einwilligung der Eltern unter Anrufung Gottes (Dei obtestatione) der Kirche zur Erziehung. So nimmt Eli den Samuel auf und legt ihm propädeutisch das Ephod an (*τὸ ἱερατικὸν αὐτῷ ἐφοὺδ περιτίθησι*). Diese Erzählung wird zwar trotz ihrer starken Bezeugung zu unserm Befremden von Böhringer ganz ignorirt, der nur (I, 2 Abth. 1 Aufl. p. 9) kurz ausspricht: „In solches Dunkel verlieren sich die ersten Anfänge des großen Mannes," wir unsrerseits legen hohen Werth auf sie. Sie ist zunächst chronologisch möglich. Setzen wir mit Chlebus den Regierungsantritt Alexanders in das Jahr 312 und nehmen an, daß diese Geschichte in das erste fällt, so erhalten wir von Athanasios Berufung bis zum Ausbruch des Streites 320, 8 volle Jahre. Der vielleicht 12jährige[28]) Knabe war also zum 20jährigen Manne gereift und konnte 320 sehr wohl Diakonus sein und seinen *λόγος κατὰ τῶν Ἑλλήνων* bereits geschrieben haben. Wenn ein Origenes mit 18 Jahren schon dem Didaskaleion vorstehen konnte, wenn ein Melanchthon vor erreichtem zwanzigsten Jahre sein theologisches Erstlingswerk geschrieben hat, was hindert anzunehmen, daß der Riesengeist eines Athanasios sich frühreif entwickelt hat.[29]) Mit seinen Rüstzeugen ersten Ranges geht einmal der Herr seine eigenen Wege. Wir erhalten also als Geburtsjahr des Athanasios das Jahr 300. Die Benedictiner nehmen 296 an, F. Larsow (Festbriefe p. 46) postulirt das Jahr 298. Beide aber greifen zu diesen Zahlen, um für die auf 326 resp. 328 von ihnen angesetzte Bischofswahl des Athanasios das canonische Alter zu gewinnen. Wir halten es aber sehr wohl für möglich, daß bei einem Manne von der Bedeutung und dem einzigartigen Verdienst des Athanasios von dem canonischen Alter könne abgesehn und er sehr wohl im Alter von 28 Jahren könne gewählt sein. — Da aber diese liebliche Erzählung chronologisch möglich ist, so halten wir sie

[28]) Der Zug kindlicher Einfalt, der dem Athanasios trotz seiner Löwennatur, durchs ganze Leben blieb, macht es wahrscheinlich, daß der Zwölfjährige noch kein distelköpfender wilder Bursche, sondern noch ein harmloses, unschuldiges Kind gewesen sei.

[29]) Wie schnell übrigens die Größe des Moments und die Hitze des Kampfes edle und starke Naturen reifen läßt, das hat hêr Hartmann von der Owe in seinem Epos „der arme Heinrich" wunderbar schön dargestellt. Das Mägdlein, das eben noch in holder Kindlichkeit dem kranken Ritter Kurzweil bereitet, reift schnell zur schönen Heldenjungfrau, als der verhängnißvolle Rath von Salerno gekommen war.

für wirkliche Geschichte um ihrer innern Schönheit und Wahrheit willen.[30]) Eine legendenartige Ausschmückung würde es sicherlich verschmäht haben, die Berufung des großen Gottesmannes so kindlich naiv darzustellen, sondern hätte gewiß einen künstlichen Apparat von allen möglichen Wundergeschichten zur Stelle gehabt. Ist sie aber wahr, dann wirft sie ein schönes Licht auf Alexanders bischöfliches Herz. Er steht dann vor uns als treuer, demüthiger Knecht, der den Winken seines Herrn lauscht und die Zeichen der Zeit sich deutet, aber auch zugleich als freisinniger Pädagoge und kindlich einfältiger Charakter. Sein bischöfliches Bewußtsein fühlt sich nicht verletzt dadurch, daß jener Knabe ihm nachahmt. Er fühlt es dem Benehmen des Knaben ab, daß er das Heilige nicht entweihen, wohl aber dem noch unverstandenen Drange seines Herzens genügen will. Der zartsinnige Pädagoge muß ja bei Kindern wohl unterscheiden zwischen der Periode, welche noch unter des Wortes Regel steht: „dem Reinen ist Alles rein“ und jener andern, welcher schon unter dem Worte stehen soll: „Da ich aber ein Mann ward, that ich ab, was kindisch war“. Wie erquicklich und erbaulich ein Kindergottesdienst auf ein kindliches Herz alter Zuschauer zu wirken vermag, hat Dr. Carl Gerok meisterlich besungen in seinem Gedicht „Kindergottesdienst“ (Palmblätter p. 167) aus welchem wir drei Strophen hierher setzen:

Die muntern unmüßigen Gäste
Sind noch für die Kirche zu klein,
Doch wollen am heiligen Feste
Sie fromm, wie die Alten schon sein.

Hat jedes ein Buch sich genommen
Und hält es verkehrt in dem Schoß.
Daraus singen die Schelme, die frommen
Mit schallender Stimme drauf los.

Weiß selber noch keins, was es singet
Singt jedes in anderem Ton,
Singt immer, ihr Kindlein, es bringet
Auch so zu dem himmlischen Thron.

---

[30]) Wenn Justiniani (vit. Athan. p. IX) obgleich er zugiebt, daß die Geschichte mit dem muthmaßlichen Alter des Knaben nicht schlechthin contrastirt, darum allein ihre Authentie anzweifelt, weil er es eines Bischofs unwürdig findet, bei einer so ernsten Frage auf spielende Knaben Rücksicht zu nehmen, so beurtheilt er eben ein bischöfliches Herz nach seiner römischen Schablone, nicht aber nach apostolischem Maßstab.

Wer selbst von ferne Augen- und Ohrenzeuge solch lieblicher im stillen Pfarrhause häufiger Kindergottesdienste gewesen ist, kennt ihren wundersamen Reiz.

Hätte nun Alexander Nichts weiter gethan, als dies eine, daß er den Athanasios angeworben zum activen Dienst und zur unmittelbaren Arbeit im Weinberg, so hätte er allein dadurch seinen Namen der Kirche unvergeßlich theuer gemacht. Möchten alle kirchlichen Oberhirten von Alexander lernen, wie hehr und hoch für einen Bischof der Beruf ist, Arbeiter zu miethen in den Weinberg. Alexanders wahre Seelengröße aber zeigt sich in seinem späteren Verhältniß zu dem von ihm angeworbenen Athanasios. Alexander, Bischof auf dem hochgefeierten Patriarchenstuhle, selbst ein bedeutender Mann, duldet den größeren Athanasios nicht nur neidlos neben sich, sondern stellt ihn grundsätzlich immer in den Vordergrund und macht zur Ueberschrift seines Verhältnisses zu ihm des Täufers Wort: „Ich muß abnehmen, er aber muß wachsen". Es ist ein liebliches kirchliches Bild, wenn Luther einen Melanchthon neidlos neben sich stehen läßt, wenn Hulderich Zwingli dem Johann Hüsgen, genannt Oekolampadius willig die zweite Stelle einräumt, oder wenn Calvin den Theodor Beza als seinen alter ego behandelt, aber da war der Act der Selbstverleugnung noch nicht so groß, denn da stand an zweiter Stelle immer der, dem an Gaben eben diese zweite Stelle gebührte, aber einzig schön ist es, wie der hochgestellte Patriarch Alexander seinem äußerlich tief unter ihm stehenden Diakonus immer den Platz räumt. Die theologische Bildung Alexanders ist eine umfassende, nach Form und Ihalt runde gewesen. Seine theologische Arbeit vollzog sich formell als ein *φιλοσοφεῖν*, materiell als ein *θεολογεῖν*. Sokrates sagt nämlich (I, 5 p. 8): *ἐν τῇ τριάδι μονάδα εἶναι φιλοσοφῶν ἐθεολόγει.*[31]) Das *θεολογεῖν*

---

[31]) Eine eigenthümliche Feinheit des griechischen Sprachgeistes liegt darin, daß mit Hülfe der Ableitungsendungen *ίζω* und *έω* ganz neue Verbalbegriffe geschaffen wurden, deren Grundbedeutung immer ist, die Rolle dessen übernehmen, den das Substantivum aussagt; und zwar bildete man von dem Nom. propr. die verba auf *ίζω* resp. wenn sie im Stamm vokalisch, besonders mit *ι* schlossen auf *άζω* z. B. *φιλιππίζω*, ich thue, als ob ich ein Philippos wäre, ich diene dem Interesse des Philippos, *πλατωνίζω* ich spiele die Rolle des Platon, ich versetze mich auf den Standpunkt des Platon, ich eigne mir wesentliche platonische Ideen an, *σαβελλι-άζω* ich lehre so, als wäre ich der Ketzer Sabellios. Von Appellativen hinwiederum bildete man mit Vorliebe verba auf *έω* *θεολογέω*

war das herrschende, daher verbum finitum, das φιλοσοφεῖν das helfende, theilnehmende, daher Participium. Welches nun das auf philosophische Methode entwickelte theologische Lehrsystem Alexanders gewesen ist, wird später in dem §: Theologie Alexanders entwickelt werden, wir haben jetzt unsrem Helden zunächst auf den Kampfplatz zu folgen. Selten hat ein Kirchenfürst eine solche harmonische Verbindung von Milde und Geduld mit durchgreifender Energie dargestellt, wie Alexander. Zuerst zeigt der Bischof hohe Weisheit, zarte Milde. Er beruft keine officielle Kirchenversammlung, sondern veranstaltet einen mehr officiösen Wettkampf, eine große Disputation. Sozomenos (I, 15 p. 348) berichtet: *εἰς ἅμιλλαν ἀμφοτέρους ἤγαγεν* und giebt als Grund für dieses Verfahren ausdrücklich an: *ὥςτε μὴ δόξαι ἀνάγκῃ, ἀλλὰ πειθοῖ τῆς ἔριδος αὐτοὺς παύειν*. Dies Auftreten Alexanders ist geradezu vorbildlich. Ein treuer kirchlicher Oberer muß ja beim Auftauchen einer Häresie sich überzeugen, ob der Häretiker von der Analogie des Glaubens blos abgeirrt ist, oder ob er bewußt den Glauben verwirren will. So lange Grund zu der ersteren Annahme vorliegt, ziemt die äußere Milde, spielt die *πειθώ* die Hauptrolle, und das Gebot energischen Durchgreifens resultirt erst, wenn die gewissenhafte Ueberzeugung von Verhärtung gegen die Wahrheit vorliegt. Wie weise und unparteiisch tritt Alexander auf. Er ladet den Areios und seine Anhänger nicht als Angeklagte vor, sondern beide Richtungen (*ἀμφοτέρους*) ladet er ein. Wie hoch steht er deshalb über so vielen herzlosen Ketzerrichtern. Man vergleiche, wie sich der Hauptpastor Gregorius Richter in Görlitz gegen den geistvollen und ethisch sehr werthvollen Theosophen Jakob Böhme benahm, wie er zuerst, ohne ihn gehört zu haben, rücksichtslos seine Vertreibung durchsetzt und ihm dann ein herzloses pereat nachruft:

> Ergo abeas, nunquam redeas pereas male sutor
> Calceus in manibus, sit tibi non calamus.

---

ich trete als Theologe auf, ich disputire, wie es eines Theologen würdig ist, mit dem feinen Nebensinn: Ich bekenne, daß der *λόγος θεός* ist, *φιλοσοφέω* ich arbeite nach der Methode der Philosophen. Diese schon der classischen Gräcität angehörige Feinheit hat in der hellenischen Sprachperiode, die ja durch die griechischen Väter zur höchsten Blüte gebracht worden ist, eine so bedeutende Herrschaft erlangt, daß ohne ihr Verständniß die scharfe Würdigung vieler patristischer Stellen nachgerade unmöglich ist.

Ein solches unchristliches pereat hat Alexander dem Areios nicht zugerufen, sondern treulich hat er ihn geladen, zur Wahrheit zurückzukehren. Die *ἅμιλλα*[32]) führte zu keiner Versöhnung, aber die Klärung der Situation brachte sie, die Tiefe des Risses deckte sie auf. Sie hatte also wesentlich denselben Erfolg, den 1519 die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck und 1529 das Marburger Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli. Nach dem Fehlschlagen jenes mehr privaten Versöhnungsversuches mußte Alexander officiell einschreiten. Er berief ein *συνέδριον*,[33]) das ist eine von den sämmtlichen Kirchenprovinzen des Alexandrinischen Patriarchats beschickte Synode nach Alexandreia. Hier wurde streng amtlich verhandelt. Hier erscheint Alexander als Richter, aber auch hier triumphirt zuerst noch seine Milde und Sanftmuth. Nach Theodoret (I, 2 p. 7) suchte Alexander zuerst durch Vermahnungen und berathenden Zuspruch den Areios zu überzeugen (*παραινέσεσιν ἐπειρᾶτο, πῶς μεταπείσειν συμβουλαῖς*). Ja Sozomenos (I, 15 p. 348) stellt die Sache sogar so dar, als hätte Alexander selbst zuerst geschwankt (*πῃ μὲν τούτους, πῇ δὲ ἐκείνους ἐπαινῶν*). Alexander konnte ja dem

---

[32]) Ueber *ἅμιλλα* vergleiche Pape I, p. 118. Instructiv für den Gebrauch des Wortes im Sinne von Wettkampf ist uns immer besonders erschienen: Herodot VII, 196. *ἐν Θεσσαλίῃ μὲν ἅμιλλαν ποιησάμενος ἵππων τῶν ἑαυτοῦ.* Conf. über die *ἅμιλλα* Athanas. de incarnat. verbi Pat. I, 1 p. 73, 50.

[33]) Wir vermögen nur eine Alexandrinische Synode anzuerkennen und setzen sie ins Jahr 320 auf Grund einer ganz genauen Zeitbestimmung des Athanasios. Dieser schreibt nämlich (ad Episc. Aegypt. et Libyae 22) von den Arianern: *οἱ δὲ πρὸ τριάκοντα καὶ ἓξ ἐτῶν ἀπεδείχθησαν αἱρετικοὶ καὶ τῆς ἐκκλησίας ἀπεβλήθησαν ἐκ κρίσεως πάσης τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου.* Geschrieben ist dies 356. Ziehen wir 36 Jahre ab, so erhalten wir 320 als Jahr der Synode. Daß Athanasios diese Synode eine *οἰκουμενική* nennt, darf nicht befremden. Der Sprachgebrauch wurde in Bezug auf das Wort oikumenisch erst später fest; zuerst schwankte er. Es ist zu *οἰκουμενική* eben nicht *γῆ*, sondern *ἐπαρχία Αἰγύπτου* zu ergänzen. Die Annahme, daß zwei Alexandrinische Synoden stattgefunden haben (conf. über sie Mansi II, p. 554—562) ist wahrscheinlich durch ein Mißverständniß entstanden, indem man entweder die Pastoralconferenz oder *ἅμιλλα*, welche Alexander vor der Synode hielt, oder den Dioikesanenconvent, in welchem er dem Alexandrinischen und Mareotischen Kleros nach der Synode deren Beschlüsse feierlich proclamirte, als selbstständige Synode rechnete. Auch die Darstellung bei Ittig (§ XVIII, p. 20 ff.) hat uns nicht bestimmt, von unserer Ansicht abzugehen. Ittig läßt 324 nach der Ankunft des Hosios die zweite Alexandrinische Synode stattfinden.

Areios noch kein zur vollen Defensive fertiges christologisches System entgegensetzen. Er war sich damals erst vollkommen klar über das ὁμοούσιον εἶναι, darum mag er in allen den Punkten, die dieses sein bereits feststehendes christologisches Princip nicht berührten, aus Friedensliebe zuerst zum Vermitteln geneigt gewesen sein. Die Häretiker pflegen ja in der Regel mit einem fertigen System die gesunde Lehre anzufallen und die überraschte Kirche muß sich erst zur Gegenwehr rüsten. So bildete beispielsweis Augustin, dem nur das Eine a priori feststand: quod omnes in Adam peccaverunt, erst im Kampfe gegen das fertige System des Pelagius seine Anthropologie consequent aus. Wenn aber diese Art des Vorgehens den Häretikern schon überhaupt eigenthümlich ist, so tritt sie uns bei Areios ganz besonders entschieden gegenüber. Alle wesentlichen Gedanken seines Systems finden sich schon in der ersten Expectoration des Mannes vor. Wir sehen also in dem oben citirten Wort des Sozomenos nicht den Tadel des Schwankens, sondern vielmehr das Lob der Milde und Versöhnlichkeit ausgedrückt. Als aber alle Versuche, den Irrlehrer zurückzuführen, vergeblich waren, zeigte sich Alexander in durchgreifender Energie als rechten Zionswächter, der das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως an heiliger Stätte nicht duldet. Er stellt sich entschieden auf Seiten der Rechten, auf Seiten derer, die darthaten, daß der Sohn gleichen Wesens und gleicher Ewigkeit mit dem Vater sei (τοῖς ὁμοούσιον καὶ συναΐδιον τὸν υἱὸν εἶναι ἀποφαινομένοις ἔθετο). Er gebietet dem Areios sich unter diese Synodalentscheidung zu beugen (Ἄρειον ὁμοίως φρονεῖν ἐκέλευσε,) und da dieser sich weigert, so streicht er ihn aus dem Priesterkataloge (τῶν ἱερατικῶν ἐξήλασε καταλόγων), setzt ihn also ab. An diesem berühmten συνέδριον nahmen Theil nahe zu 100 (ἐγγὺς ἑκατὸν ὄντων) Aegyptische und Libysche Bischöfe. Nach Beendigung dieses συνέδριον notificirte Alexander dem Aegyptischen Kleros in einem Convent die Absetzung des Areios. Daß schon damals übrigens der Einfluß des Diakonus Athanasios bei Alexander viel gewogen, zeigt das von jenem selbst mitgetheilte enkyklische Schreiben der Bischöfe Libyens und Aegyptens (Apolog. c. Arian. 6). Hiernach haben die Arianer schon von Anfang ihren Zorn neben Alexander besonders auf Athanasios geworfen: εἰς Ἀθανάσιον τότε διάκονον ὄντα ἐλυποῦντο, ἐπειδὴ τὰ πλεῖστα συνόντα Ἀλεξάνδρῳ τῷ

ἐπισκόπῳ πολυπραγμονοῦντες αὐτὸν ἤκουον καὶ τιμώμενον παρ' αὐτοῦ.

Wahrlich, Alexander hatte sich in seinem Verfahren gegen Areios als bedeutenden, dabei lauteren Bischof gezeigt. Er war ein wahrer *Ἀλέξανδρος* (von *ἀλεξάνω* und *ἀνήρ*), der die Männer abwehrt, die der Kirche schaden wollen, und wohl verdient hat er den Ehrennamen, den ihm Theodoret giebt (I, 2 p. 7) *τῶν εὐαγγελικῶν δογμάτων πρόμαχος*. Diese Bedeutung Alexanders erkannte noch viel später der große Schüler Athanasios freudig an (ad episc. Aegypti et Libyae 21) *οἴδατε, πῶς ὁ μακαρίτης Ἀλέξανδρος μέχρι θανάτου κατὰ τῆς αἱρέσεως ταύτης ἠγωνίσατο, καὶ ὅσας θλίψεις καὶ πηλίκους πόνους, καίτοι γέρων ὤν, ὑπομεινας ἐν τῇ πρεσβυτικῇ ἡλικίᾳ προςετέθη καὶ αὐτὸς πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ.* Darum stellt ihn auch Theodoret ebenbürtig mit Athanasios zusammen, wenn er sagt: *ταῦτα τῆς Ἀλεξανδρείας οἱ μεγάλοι φωστῆρες Ἀλέξανδρος καὶ Ἀθανάσιος καὶ ὁμοφρονοῦντες παρὰ πάντων ᾀδομένους κινδύνους ὑπέμειναν.* Uebrigens umspannte Alexander mit seiner treuen bischöflichen Sorge auch die äußern Kirchensachen. So baute er (Athan. ad Imperat. Apol.), da die übrigen Kirchen zu eng waren für die Menge des Volkes, eine neue prachtvolle Kirche zu Alexandreia, die größte, die es dort gab und widmete sie dem Theonas. Diese Kirche weihte er feierlich ein. Sie lag nach Larsow (Festbriefe, Karte III) genau in der Mitte zwischen dem neuen Kanal und der Säulenstraße, nördlich von der breiten Straße.

Das große Vermächtniß aber, welches die Theonaskirche weit überragt und lange überbauert hat, von Seiten Alexanders an alle Kirchenregimente ist seine Methode der Bekämpfung der Häresie, die er ihnen als *παράδειγμα* gelassen hat.

πείθειν
παραινεῖν
κελεύειν
ἐξελαύνειν

Dies der Klimax, nach welchem Alexanders Kampf aufstieg.

§ 9. Die Anfänge der Arianer.

Areios hatte die Zeit vom ersten Ausbruch des Streites bis zum Synedrion klug benutzt und war rastlos thätig gewesen. Außer durch die Predigten (ἐν ἐκκλησίᾳ λέγων) verbreitete er seine Irrlehre durch außerhalb der Kirche stattfindende Unterredungen und Conventikel (τοῖς ἔξω συλλόγοις καὶ συνεδρίοις) und endlich durch Hausbesuche (τὰς οἰκίας περινοστῶν). Durch alle diese Mittel machte er möglichst Viele zu willenlosen Werkzeugen seiner Politik, er unterjochte sie förmlich (ἐξηνδραπόδισεν ὅσους ἴσχυεν). Endlich scheint er einen Frauen- und Jungfrauenverein gebildet zu haben, dessen Mitglieder als Emissäre des Arianismus auftraten und besonders den Alexander und die orthodoxe Partei durch boshafte Anklagen vor Gericht zu ziehen suchten (δικαστήρια συγκροτοῦντες δι' ἐντυχίας γυναικαρίων ἀτάκτων, ἃ ἠπάτησαν). Dies Alles berichtet Alexander selbst bei Theodoret (I, 2 p. 7 und 4, p. 9). Was haben wir uns nun eigentlich unter diesen γυναικάρια ἄτακτα zu denken? Buhldirnen waren es jedenfalls nicht, dagegen spricht die ziemlich stark ausgeprägte justitia civilis des Areios, sondern es waren freie, durch den Zug nach Gemeinschaft, welcher schon vor dem eigentlichen Mönchsleben durch die morgenländische und besonders durch die Aegyptische Kirche ging und beide Geschlechter erfüllte, veranlaßte Vereine gottgeweihter Jungfrauen, die Areios in sein Interesse zu ziehen wußte. Nun ist aber der eigentliche gottgeordnete Stand (τάξις) des Weibes, daß sie die Hüterin und Pflegerin des Glaubens sein, daß sie wie die Jungfrau Maria (Luc. 1, 38) bekennen soll: ἰδοῦ, ἡ δούλη κυρίου, daß sie wie Maria von Bethanien (Luc. 10, 39) sein soll παρακαθίσασα παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ. Tritt das Weib aus dieser τάξις, zu der sie berufen ist, heraus, so wird aus der γυνή ein γυναικάριον und aus der τακτική ein ἄτακτον. Es ist einmal nicht der Weiber τάξις, sich zu Emissären der Häresie herzugeben, dadurch wird Evas Fall nicht gesühnt. Es besteht auch rücksichtlich der γυναικάρια ἄτακτα eine überraschende Parallele zwischen damals und heut. Wenn heut ein Irrlehrer, der sich vor seiner Behörde verantworten soll, auf einem großstädtischen Bahnhof erscheint, da begrüßen ihn dort γυναικάρια ἄτακτα. Das meisterhafte Agitationstalent des Areios ist ja als

Erbe von ihm auf die meisten Häretiker übergegangen, und kann man Nichts anderes in Scene setzen, so ruft man einen Schwarm weißgekleideter Jungfrauen mit Blumensträußen zu Hülfe.

Durch alle seine Agitationsmittel entzündete Areios ein großes Feuer, wie Sokrates (p. 9) treffend bemerkt: *ἀνάπτεται ἀπὸ σμικροῦ σπινθῆρος μέγα πῦρ.* Zwar das Gros der Alexandrinischen Gemeinde selbst vermochte Areios nicht abwendig zu machen, diese glaubte fest an die wesenhafte Gottheit Christi (*προςκυνοῦσα Χριστοῦ τὴν θεότητα*) und war nach Theodorets (I, 4 p. 9) Bericht einstimmig wider Areios (*παμψηφεί*), aber der Brand verbreitete sich doch über Alexanders ganzes Patriarchat, über Aegypten, Libyen und die Thebaïs und eine festgeschlossne Partei getreuer Cumpanen gruppirte sich um Areios. Die Hauptführer der Partei in Aegypten waren nach Alexanders Angabe:

1) 2 Bischöfe: *Σεκοῦνδος* von Ptolemaïs und *Θεονᾶς* von Marmarica.

2) 5 Presbyter: *Ἀχιλλᾶς, Ἀειθαλής, Καρπώνης, ἕτερος Ἄρειος* und *Σαρμάτης.*

3) 6 Diakonen: *Εὐζώϊος, Λούκιος, Ἰουλιανὸς, Μηνᾶς, Ἑλλάδιος, Γάϊος.*

Aber auch weit über die Grenzen des Patriarchats hinaus fluctuirte der Streit. Areios hatte einen Brief an Eusebios von Nikomedien geschrieben und denselben durch seinen Vater Ammonius, der in Geschäften nach Nikomedien gereist war, übersandt. Dieser Brief steht bei Theodoret (I, 5 p. 20—21) und Epiphanius (haer. lib. II, Tom. II p. 732). Er ist von hoher Bedeutung für die Beurtheilung des Characters und der Lehre des Areios und verbreitet über den Fortgang des Streites viel Licht. Mit süßer Schmeichelrede beginnt er. Areios redet den Eusebios an: *Κυρίῳ ποθεινοτάτῳ, ἀνθρώπῳ θεοῦ, πιστῷ ὀρθοδόξῳ Εὐσεβίῳ.* Er appellirt an alte Beziehungen. Beide waren Schüler des Lucian von Samosata in Antiocheia gewesen, wenn auch wahrscheinlich nicht gleichzeitig; denn Eusebios scheint bedeutend jünger gewesen zu sein. Darum wird er auch angeredet: *συλλουκιανιστά.* Im weitern Verlauf des Briefes entwickelt nun Areios kurz seine Lehre, klagt Alexander herb an und bittet um Hülfe. Eusebios scheint dem Areios nicht direct geantwortet zu haben, seine diplomatisch angelegte Natur mochte jetzt noch den unmittelbaren Verkehr mit dem Gebannten für bedenklich

halten. Dagegen schreibt der Nikomedier an den ihm wohlverwandten Bischof Paulinus von Tyrus, welcher Brief uns gleichfalls von Theodoret (I, 6 p. 22) aufbehalten ist, und wirbt diesen für die Sache des Areios an.

Dies die beiden wichtigen Documente, welche arianischer Seits über den Fortgang des Streites Licht verbreiten. Ein drittes Hauptdocument, der Brief des Areios an Alexander bei Epiphanius (haer. II, p. 732) ist mehr didaktischer Natur und wird uns später beschäftigen.

Unterdessen war Alexander nicht unthätig gewesen. Auch er hatte den literarischen Kampf aufgenommen und außer vielen, mittlerweile verloren gegangenen Briefen, zwei wahrhaft classische geschrieben, die uns erhalten sind. Zuerst ein Circularschreiben an die sämmtlichen Bischöfe. *Ἔγραψε τοῖς πανταχῆ ἐπισκόποις, μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς*, so schreibt Sozomenos (I p. 348). Zu diesem Briefe sah sich Alexander durch sein bischöfliches Herz gedrungen, weil die Arianer durch Gesandtschaften die einzelnen Bischöfe in ihr Interesse zu ziehen versucht hatten (*πρεσβεύονται πρὸς αὐτούς*). Sokrates hat uns (I p. 9) diesen Brief vollständig aufbewahrt, außerdem steht er als besonderer Tractat als Epistola enkyklika unter den Werken des Athanasios (Pat. Ausg. I, 1 p. 313—316). Freilich gehört er nur uneigentlich in die Schriften des Athanasios, da wir (Conf. § 14. Anm.) Alexander, nicht Athanasios für den wirklichen Redactor der Epistel halten. Der Text bei Athanasios ist der sichrere und enthält überdies die Unterschriften. Es haben unterzeichnet von Alexandreia 16 Presbyter und 24 Diakonen. Als erster unterzeichnet Kolluthos also: *Κόλλουθος πρεσβύτερος σύμψηφός εἰμι τοῖς γεγραμμένοις καὶ τῇ καθαιρέσει Ἀρείου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἀσεβησάντων.* Unter den Diakonen findet sich in dritter Stelle die Unterschrift:

Ἀθανάσιος διάκονος.

Von dem Mareotischen Kleros unterzeichnen 19 Presbyter und 20 Diakonen.

Die polemische Spitze dieses Briefes ist gegen Eusebios von Nikomedien gerichtet. Er macht dessen Anhängern den schweren Vorwurf, daß sie den von ihm ausgestoßenen Areios aufgenommen haben (*οἱ δὲ περὶ Εὐσέβιον προσεδέξαντο*), daß sie Lüge mit Wahrheit, Gottlosigkeit mit Gottseligkeit vermischen (*τὸ ψεῦδος τῇ*

ἀληθείᾳ καὶ τὴν ἀσέβειαν τῇ εὐσεβείᾳ) und schließt mit dem siegesgewissen Ausruf: *νικᾷ ἡ ἀλήθεια.* – Außerdem besitzen wir unter falscher Adresse noch ein anderes, übrigens unzweifelhaft echtes Schriftstück Alexanders, nämlich den Brief an seinen Namensvetter Alexander von Constantinopel, einem Mann *ἀποστολικοῖς χαρίσμασι λαμπρυνόμενον*. Diesen Brief hat uns Theodoret (I, 4 p. 8—20) erhalten. Er ist ein köstliches theologisches Meisterwerk, mit reichem, besonders exegetischem Inhalt, ein Beweis, mit welch heiligem Ernst Alexander seine Aufgabe faßte, gegen die Häresie zu kämpfen, ein hohes theologisches Ehrengedächtniß, welches Alexander sich gestiftet hat.[34]) Sämmtliche Briefe sind eine wahre Fundgrube für die Er=

[34]) Die Adresse dieses Briefes ist jedenfalls eine spätere Interpolation. Der Brief muß geschrieben sein um 321. Damals aber gab es noch kein Constantinopel, sondern nur ein Byzanz, da erst nach den Vicennalien 325 resp. 326 der Grund zu der neuen Hauptstadt gelegt und der Name Constantinopel ihr erst seit 330 beigelegt wird. Alexander war also damals einfacher Bischof von Byzanz und wurde erst später erster Bischof resp. Patriarch von Constantinopel. Jedenfalls ist auch dieser Brief von Haus aus ein enkyklischer und wurde unter Anderen auch an Alexander von Byzanz geschickt. Vielleicht fand man in dem Archiv zu Constantinopel ein Exemplar und ein Späterer interpolirte die Adresse. Uebrigens macht Hefele (I, p. 238) darauf aufmerksam, daß in zwei Handschriften die Capitelüberschrift resp. Adresse fehlt. Conf. auch Note von Vinius bei Mansi Tom. II, p. 659, wo die Aufschrift Constantinopel fehlt und die Adresse nur lautet: *τῷ τιμιωτάτῳ καὶ ὁμοψύχῳ Ἀλεξάνδρῳ Ἀλέξανδρος ἐν κυρίῳ χαίρειν.* Die Hypothese des Baluzius (bei Ittig p. 83): der Brief sei nicht an Alexander von Byzanz, sondern an Alexander von Thessalonich gerichtet, bedarf keiner Widerlegung. Richtiger ist wohl die Vermuthung von Ludovici (bei Ittig p. 82), Theodoret habe sui temporis stylo usus Constantinopolitanum episcopum nominavit, etsi illo tempore, quo haec epistola scripta fuit, Byzantium nondum Constantinopoleos nomine gauderet. Die Frage, wer zu Nikäa als Vertreter von Byzanz anwesend war, ist leicht zu entscheiden. Jedenfalls Alexander. Dieser heißt aber in Gelasios (bei Mansi II, p. 929) *πρεσβύτερος Ἀλέξανδρος* und Gelasios stellt die Sache so dar, als sei damals noch Metrophanes Bischof von Byzanz gewesen. Dieser habe wegen seines hohen Alters aber zu Nikäa gefehlt und sich durch seinen Presbyter Alexander vertreten lassen. Das ist ein entschiedener Irrthum, denn wenn (vit. Athan. Pat. I, 1 p. XXX) Alexander 340 nach 23jährigem Episcopat gestorben ist, so muß er seit 317 Bischof von Byzanz gewesen und Metrophanes spätestens 317 gestorben sein, und der Irrthum des Gelasios ist entweder daraus entstanden, daß Alexander der Bischof einen gleichnamigen Presbyter bei sich geführt, welche beide der unkritische Gelasios einfach verwechselt, oder wir hätten *ὁ πρεσβύτερος* nicht als Amtstitel, sondern im Sinne von: „Der Alte" zu fassen.

forschung der Systeme des Areios und Alexander und werden ihrer doctrinären Seite nach in den §§ 12 und 14 gewürdigt werden. Es schien uns zur leichteren Festhaltung des historischen Fadens geboten erst am Schluß der zweiten Abtheilung, unmittelbar an der Schwelle von Nikäa stehend, auf die Lehrsysteme zusammenhängend und gründlich einzugehen, um hart vor der Entscheidung selbst die Kernpunkte des Gegensatzes scharf ins Auge zu fassen. — In Folge des lebhaften literarischen Kampfes bildete sich folgende Gruppirung der Parteien innerhalb wie außerhalb des Alexandrinischen Patriarchats.

Für Areios ergriffen Partei die Meletianer, das heißt die Anhänger jenes Meletios, welchen Petrus Martyr abgesetzt hatte, weil er während der Diocletianischen Verfolgung geopfert, der aber von seinen Anhängern gehalten, seine Stellung behauptete und eigne Gemeinden gründete. Das Meletianische Schisma dauerte auch unter Achillas und Alexander fort und Meletios war zu stolz, es beizulegen; da aber jede wesentliche dogmatische Differenz von Haus aus fehlte, und also auch nicht einmal ein Scheinrechtstitel zum Schisma vorhanden war; so schlossen sich die Meletianer eifrig an Areios an, um ihrem Schisma ex post eine doctrinäre Basis zu geben. Außer den Meletianern nennt Areios selbst als seine Parteigenossen:

Eusebios von Nikomedien,[35])
Eusebios von Cäsarea,[36])
Paulinos von Tyros,
Athanasios von Anazarbos,
Gregorius von Berytos,
Aetius von Lydda oder Diospolis.

Als seine Gegner aber bezeichnet er ausdrücklich:

Philogonios von Antiocheia,
Hellanikos von Tripolis,
Makarios von Jerusalem,

---

[35]) Eusebios von Nikomedien war darum ein so einflußreicher Parteigänger, weil er seinen Sitz in Nikomedien hatte. Dort hatte der Kaiser eine prachtvolle Pfalz gebaut, dort hielt er Hof, so oft er den asiatischen Theil des Reichs besuchte, und in der Königsburg war Eusebios τετιμημένος (Sozom. I, p. 348).

[36]) Der Vater der Kirchengeschichte, Eusebios von Cäsarea, nahm von Anfang an eine vermittelnde Stellung ein und war weder wie Gelasios will, ein eifriger Nikäner, noch wie Areios glaubt, ein entschiedener Arianer.

und da Alexander von Alexandreia und Sylvester von Rom, so wie Alexander von Byzanz zu diesen Gegnern hinzutraten, so sehen wir allerdings gleich von Anfang an die drei alten Patriarchenstühle Rom, Alexandreia und Antiocheia, so wie die beiden Stühle, welche bald Patriarchenrechte erringen sollten, Jerusalem und Byzanz fest-verbunden gegen die Häresie.

Rücksichtlich der Chronologie und der verschiedenen Aufenthaltsorte des Areios scheint uns folgendes festzustehen, was wir in tabellarischer Uebersicht geben:

320. Ausbrauch des Streites. Ἅμιλλα. Συνέδριον. Excommunication des Areios.

321—323. Areios von Aegypten abwesend. Während dieser Zeit hält er sich zuerst in Palästina auf, wahrscheinlich zu Cäsarea bei Eusebios. Von hier aus schreibt er, wohl von Eusebios beeinflußt, den schon erwähnten, formell etwas versöhnlicher gehaltenen Brief an Alexander. Von Cäsarea siedelt er nach Nikomedien in Bithynien über zu dem andern Eusebios, durch dessen Einfluß die versöhnliche Stimmung wieder einen Rückschlag erfahren haben mag. Hier schreibt er sein Hauptwerk die *ΘΑΛΕΙΑ*.

323 (gegen Ende). Areios wieder in Alexandreia, gestützt von seinen Anhängern, unter welchen schon damals *Πιστός*[37]) besonders einflußreich gewesen sein mag, welchen die Arianer nach 325 zu ihrem Bischof machten.

Das Jahr 323 war politisch ein hochbedeutsames. Constantin hatte seinen Mitkaiser und Rivalen Licinius entscheidend geschlagen und dadurch die Alleinherrschaft über das ungeheure Römerreich erlangt. Er durchreiste nun die Provinzen, welche zu dem Machtgebiet des Licinius gehört hatten und wünschte auch Aegypten zu besuchen. Da hörte er von dem dogmatischen Kampf, der dort ausgebrochen war, und das Verlangen, eine in jeder Hinsicht versöhnte Provinz zu finden, ließ ihn an die schnelle Beilegung des Streites ernstlich

---

[37]) Auf Grund der bestimmten Angabe bei Athanasios in Betreff des Julius von Rom (Apol. c. Arian. 24) berichtigt sich von selbst die Bemerkung des Epiphanius (haer. 69, 8) Pistos sei schon 323 arianischer Nebenbischof gewesen. Den Versuch, sich neben der orthodoxen Kirche kirchlich zu verfassen und da wo Nikäische Bischöfe waren, arianische Nebenbischöfe einzusetzen, machten die Arianer erst nach Nikäa.

denken.[38]) Er sandte daher den Bischof Hosios als kaiserlichen Commissarius nach Alexandreia, um die Streitfragen an Ort und Stelle zu untersuchen und gab ihm ein kaiserliches Handschreiben mit, welches collectiv an Alexander und Areios gerichtet ist und bei Sokrates (I, 7 p. 13—16) steht. So mischt sich der noch ungetaufte, aber im Christianisirungsproceß begriffne Kaiser in den Kampf und dieser trat dadurch in ein ganz anderes Stadium. Diese kaiserliche Einmischung soll nun in den beiden folgenden §§ behandelt werden. Der Unterhändler Hosios soll § 10 und dessen Auftraggeber, Constantin § 11 zu seinem Rechte kommen.

§ 10. Hosios[39]) von Corduba.

Dieser Mann, dessen Lebensbild und Lebensgeschichte Dr. Pressel (Herzog VI, p. 275 ff.) trefflich gezeichnet hat, nimmt eine ganz hervorragende Stellung in der großartigen Controverse ein und hat einen so bedeutenden Einfluß auf die Niederkämpfung arianischer Häresie gehabt, daß ihm ein Ehrenplatz in der Geschichte des Reiches Gottes alle Zeit gesichert bleibt. Spanier von Geburt, zierte er 60 Jahre bis 359 den Stuhl von Corduba (auch Cudruba). In der Diocletianischen Verfolgung war er Confessor. Er mag sich um die Consolidirung der spanischen Kirche wesentliche Verdienste erworben haben. Jedenfalls war bei der günstigen Lage der Stadt, die ja später die Mauren bestimmte, sie zur Hauptstadt des Chalifats zu machen, Corduba ein hochwichtiger Bischofssitz. Jedenfalls richtete Hosios bald die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich. Constantin zog ihn an seinen Hof und würdigte ihn des vertrautesten persönlichen

---

[38]) Die Behauptung des Baronius, als sei Hosios nicht von Constantin, sondern von Sylvester nach Alexandreia geschickt worden, ist völlig unhistorisch und hat abgesehn von evangelischen Widerlegungen, auch im römischen Lager selbst in Natalis Alexander (Diss. X secl. 4) einen sachlich treuen Bekämpfer gefunden (Ittig § XVII, p. 20).

[39]) Hosios ist zu sprechen und nicht Hosius, wie häufig geschieht. Die griechischen Väter schreiben durchweg ὅσιος, das ist das dem lateinischen pius entsprechende Adjectivum. Vielleicht hat des Bischofs Name ursprünglich Pius gelautet und mag in ähnlicher Weise in Ὅσιος gräcisirt sein, wie Philippus Schwarzerds Name in Melanchthon. Bei einem gebornen Spanier wäre ein griechischer Name ja sehr auffallend.

Verkehrs. *Πάνυ τε αὐτὸν ἠγάπα καὶ διὰ τιμῆς ἦγεν ὁ βασιλεύς* sagt Sokrates (I, 7 p. 13). So ward Hosios Hofbischof,[40]) aber freilich ein Hofbischof im edelsten und besten Sinne. Am Hofe Constantins beginnt seine kirchengeschichtliche Bedeutung und wir haben den Herrn zu preisen, daß der Kaiser, der später dem berühmten Vertreter der Vermittlungstheologie, dem Eusebios Pamphilu sein Ohr schenkte und der endlich in die unlautern Hände des andern Eusebios von Nikomedien fiel, sich zuerst der geistlichen Leitung dieses Hosios, dieses entschiedenen Vertreters kirchlicher Orthodoxie vertraute. Am Hofe des Kaisers mag Hosios einen bedeutenden Einfluß auf die Emanation der den Christen günstigen, alten Druck völlig beseitigenden, ja so viel, als möglich wieder gut machenden Gesetze geübt haben. Hier wurde ihm auch häufig Gelegenheit, fürbittend für Bedrängte einzutreten, Wunden zu heilen, Thränen zu trocknen. Hier hat er vielen Kirchen den kaiserlichen Schutz und die kaiserliche Hülfe verschafft, und wenn Theodoret (II, 15 p. 91) sagt: *ποία ἐκκλησία τῆς τούτου προστασίας οὐκ ἔχει μνημόσυνα τὰ κάλλιστα, τίς ὀδυρόμενός ποτε προσελθὼν αὐτῷ οὐ χαίρων ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ, τίς ᾔτησε δεόμενος καὶ οὐκ ἀνεχώρησε τυχὼν ὧν ἠθέλησε;* so läßt uns das einen tiefen Blick in die herrliche Intercessionsarbeit des Hosios thun und zeigt den Hofbischöfen aller Zeiten ein weites Feld, auf welchem sie eine großartige Wirksamkeit entfalten und reichen Segen stiften können. Dieser seiner treuen Arbeit mochte es Hosios verdanken, daß er weit und breit bekannt wurde. *Ὁ πάνυ βοώμενος* nennt ihn Sokrates (I, 8 p. 16), *ἴσως δὲ ἐγνώσθη πᾶσιν, οὐ δὲ ἄσημος, ἀλλὰ καὶ πάντων μάλλιστα περιφανής* sagt Theodoret (II, 15 p. 91), der hier fast wörtlich aus Athanasios (Apol. de fuga 5) citirt. Doch die Verdienste seiner stillen fürbittenden Wirksamkeit in der aula regia gehörten nur seiner Zeit an und fielen als Segenstropfen auf seine

---

[40]) Was wäre aus dem großen Lebensgedanken der Union geworden, wie viele *ὠδῖνες* wären unsrer theuren evangelischen Landeskirche Preußens erspart worden, wie leicht wäre die Separirung so edler Glieder, wie es die Altlutheraner sind und so treuer Gottesmänner, wie die Besser, die Nagel, die Kellner verhindert worden, wenn dem herrlichen und nach dem Maße seiner Erkenntniß innig frommen Zollern Friedrich Wilhelm III. anstatt eines in der Schule der Macedonii, der Ursacii und Valentes gebildeten Eylert ein Hosios zur Seite gestanden hätte?

Zeitgenossen, für den Entwicklungsgang des ganzen Reiches Gottes aber erlangte Hosios erst volle Bedeutung, als ihn Constantin dazu ausersah, der Ueberbringer des kaiserlichen Circularschreibens an Alexander und Areios nach Alexandreia zu sein. Nach Möhler (Athanasios p. 201) war er damals schon betagt und stand im 67. Jahre. Ἐλάχισται ζητήσεις! in diesem Lichte erschienen dem Kaiser damals die Controversen, etwa wie Leo X in Luthers Thesen zuerst ein Mönchsgezänk zwischen Franziskanern und Dominikanern vermuthete. In ähnlichem Lichte mag auch Hosios zuerst diese Fragen angesehn haben; denn da der Kaiser vor Abfassung des Circularschreibens den theologischen Beirath seines Bischofs sicher eingeholt haben mag, so spiegelt sich im Styl des kaiserlichen Cabinetsschreibens zugleich die damalige Anschauung seines Bischofs über die Tragweite des Streites. Zwei Stücke aber brachte Hosios nach Alexandreia mit, ein ehrliches treues festes Herz und eine eigne christologische Grundanschauung, die der des Alexander entschieden zuneigte. Er nahm seinen Auftrag ernst, kam nicht als vornehmer Commissarius, um den Thatbestand kurz protocollarisch zu constatiren und dann wieder abzureisen, sondern er orientirte sich gründlich, erkannte sofort die gewaltige Tragweite und die nicht nur christologische, sondern auch trinitarische Tragweite der Controverse. Er versuchte den Areios zu überzeugen und dadurch zu versöhnen, und da er mit feinem Verständniß herausfühlte, daß der Grundirrthum des Areios ein mangelhaftes Verständniß der christologisch trinitarischen Grundbegriffe ὑπόστασις und οὐσία sei, so hielt er über diese Begriffe Disputationen, wie Sokrates (III, 7 p. 144) ausdrücklich sagt: περὶ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως πεποίηται ζητήσεις. Seit der Sabellianischen Häresie war besonders οὐσία durch den Mißbrauch, den Sabellios mit diesem Worte getrieben hatte, bei der Lucianischen Schule in Mißcredit gekommen. Abusus non tollit usum, dies zu beweisen, war der eigentliche Zweck der Hosianischen Disputation über οὐσία. Er mag οὐσία energisch gegen den Mißbrauch verwahrt und in ihrer etymologischen Bedeutug gewürdigt haben.[41]) Aber dies mal krönte der Erfolg nicht seine dialektische

[41]) Vorbildlich ist auch hier des Hosios Auftreten. Der kaiserliche Commissarius, der Vertreter des Kirchenregimentes ist nicht nur ein geschickter umsichtiger Verwaltungsbeamter, mit gewandten Formen und äußerlich freundlichem Auftreten, sondern ein geistgesalbter Theologe, der Geistliches geistlich anfaßt

Kunst, der ihm sonst immer zur Seite gestanden zu haben scheint, wie aus Theodoret (II, 15 p. 91) hervorgeht: *καὶ λέγων ὀρθῶς οὐ πάντας ἔπεισεν;* Dieser Satz ist eine Frage und ist zu übersetzen: und wenn er rechtgläubig redete, hat er dann nicht Alle überzeugt? Er kehrte zum Kaiser zurück, ohne eine Versöhnung erreicht zu haben, aber mit der klaren Erkenntniß, daß es sich um ein großartiges Lebensinteresse, um eine heilige Cardinalfrage der Kirche, und wahrlich nicht um *ἐλάχισται ζητήσεις*[42]) handle, und wie weit es ihm gelang, seinem kaiserlichen Freunde dieselbe Meinung beizubringen, davon zeugen Constantins weitere Schritte. Wir dürfen von vornherein annehmen, daß dieser *Ἀβραμιαῖος γέρων ὁ ἀληθὴς Ὅσιος*, wie ihn Athanasios (hist. Arian. ad Monach. 45) nennt mit vollem Freimuth in der aula regia sich über seine Erfahrungen in Alexandreia werde ausgesprochen haben, denn wir besitzen ein kostbares Actenstück, welches zeigt, in welchem Tone dieser herrliche Mann der Hofprediger nach der Weise eines Täufers und eines Nathan zum Hofe zu sprechen wußte. Wir meinen den Brief, den er später an den Kaiser Constantius gerichtet und den uns Athanasios (hist. Arian. ad Monachos 44) mittheilt. Da redet Hosios den Constantius an: *πίστευέ μοι, Κωνστάντιε, πάππος εἰμί σου καθ' ἡλικίαν.* Er redet ihm erschütternd ins Gewissen: *μνήσθητι, ὅτι θνητὸς ἄνθρωπος τυγχάνεις, φοβήθητι τὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως, φύλαξον σεαυτὸν εἰς ἐκείνην καθαρόν.* Er ermahnt ihn: *μὴ τίθει σεαυτὸν εἰς τὰ ἐκκλησιαστικά.* Er zieht scharf die Grenze zwischen Staat und Kirche: *σοὶ βασιλείαν ὁ θεὸς ἐνεχείρησεν, ἡμῖν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπίστευσεν.* Er schließt ergreifend: *παῦσαι παρακαλῶ καὶ πείσθητί μοι, Κωνστάντιε, ταῦτα γὰρ πρέπει καὶ ἐμὲ γράφειν καὶ σὲ τούτων μὴ καταφρονεῖν.*

---

und geistlich richtet, der eine theologische Frage nicht nach den äußerlich zur Erscheinung tretenden Phänomenen, sondern vielmehr nach ihrem tiefsten Grunde faßt.

[42]) *Ἐλάχισται ζητήσεις*, in diesem Sinne haben gewöhnlich Fürsten große Kirchenstürme zunächst angesehen, und daß sie das gethan, gereicht ihnen wahrlich nicht zum Vorwurf, aber das Traurige ist, daß ihre Hoftheologen sie in diesem Wahne oft bestärkt haben. *Ἐλάχισται ζητήσεις*, das raunte Carl V. böses Princip, der Cardinal Granvella dem Kaiser immer wieder ins Ohr, wenn dieser einmal gewaltige Eindrücke von der Reformation empfing. *Ἐλάχισται ζητήσεις*, das der Eindruck, den hinsichtlich der deutschen Reformation auch nach dem Tage von Altenburg der stumpfe und rohe Johannes von Gaëta in Papst Leo X. festzuhalten sich bemühte.

§ 11. Constantinus Νικητής.

(Cajus Flavius Valerius Aurelius Claudius Constantinus Magnus.)

Durch die Sendung des Hosios tritt Constantin handelnd in den arianischen Kampf ein, sein Einfluß ist ein höchst bedeutender und wie wir hier gleich vorausschicken, im ersten Theile des großen Kampfes durchaus segensreicher, darum gehört das Charakterbild dieses mächtigen Mannes als nothwendiges Stück in jede Geschichte des arianischen Kampfes.

Dem großen Constantin gegenüber hat die Geschichte noch eine Schuld abzutragen. Wir meinen, es habe dem Kaiser bis jetzt an einem Biographen gefehlt, der unbefangen und unparteiisch, dabei aber liebevoll und sympathisch in die Eigenart des Kaisers sich vertiefend und den Charakter der Zeitverhältnisse vollkommen würdigend uns das gewaltige Lebensbild Constantins vorgeführt hätte. Manso, der gefeierte Rector des Magdalenengymnasiums zu Breslau hat in seinem „Leben Constantin des Großen, Breslau 1817 bei W. G. Korn" sich zwar der Unparteilichkeit befleißigt und zur Aufhellung manches Punktes der Geschichte wesentliches geleistet, doch konnte sein nur sehr mild supranatural getünchter Rationalismus ihn nicht befähigen, die Stellung des Kaisers zur Kirche wirklich innerlich zu erfassen. Die großartige damalige Erscheinungsform der Märtyrerkirche war ihm unverständlich. Jakob Burckhardt „die Zeit Constantin des Großen, Basel 1853" hat mit einem Aufwand von großem Scharfsinn und vielem Geistesreichthum doch nur ein Zerrbild des Kaisers gezeichnet und in Bezug auf abfällige Beurtheilung des großen Mannes unleugbar das stärkste geleistet. Dr. Keim: „der Uebertritt Constantin des Großen, Zürich 1862" hat einen erfreulichen Versuch gemacht, das Lebensbild des gewaltigen Kaisers selbstständig zu construiren und ihm gerecht zu werden. Er will sich freihalten von den Hyperbeln der alten Kirchenhistoriker und von der Verunglimpfung des Kaisers durch die heidnischen Profanscribenten, aber auch von der Verwegenheit der Kritik unsrer Tage, die in Constantin nur den Ehrgeizigen und in all seinem Christenthum nur ein kluges und eitles Spielwerk gesehen. Höchstens die Schwachheit eines den Bischöfen preis gegebnen Greisenalters hat man ihm als

armen Trümmerhaufen seiner Religion übrig gelassen (p. 65). Wir meinen, daß Dr. Keim wohl ein treffliches, größeres ausgeführtes Bild des Kaisers zu geben im Stande wäre, wenn ihm, dem Verfasser der „Geschichte Jesu von Nazara", nicht sein eigner entsetzlich dünner dogmatischer Standpunkt den Blick für die Würdigung der Nikänischen Arbeit des Kaisers, in welcher sich dessen ganze Größe zeigt, nothwendig trüben müßte. Jedenfalls bewegte uns beim Studium der Keim'schen Schrift der wehmüthige und schmerzliche Gedanke: schade, daß der geistreiche und gelehrte Forscher nicht überhaupt sein Leben der Kirchengeschichte gewidmet hat, die Kirche würde ihm mehr zu danken und weniger um ihn zu trauern haben, als wenn sie ihn jetzt als christologischen Forscher auf, freilich durch deutschen Ernst vertieften Renan'schen Bahnen wandeln sieht. Auch Dr. Schaff „Geschichte der alten Kirche § 134 p. 449" bemüht sich, dem Kaiser gerecht zu werden. Er resumirt sein Urtheil über Constantin so: „Er war ein Mann für die Zeit, wie die Zeit für ihn," er stellte sich an die Spitze des wahren Fortschritts und siegte, während sein Neffe Julianus gegen den Storm der Geschichte schwamm und spurlos unterging. Er war das Werkzeug in der Hand der Vorsehung, um die Kirche aus dem Zustand der Unterdrückung und Verfolgung zu wohlverdienter Ehre und Herrschaft zu erheben . . . Er gehört zu den weltgeschichtlichen Größen zweiten Ranges, wie Philipp von Macedonien und Augustus und verdankt seine Bedeutung mehr dem, was er that, als dem, was er war. Im Andenken der griechischen Kirche, die ihn sogar als canonisirten Heiligen verehrt, steht er so hoch, als Karl der Große im Andenken der Lateinischen." Nach diesen kurzen kritischen Bemerkungen über die neusten Arbeiten in Betreff Constantins, versuchen wir nun unsre eigne Ansicht über ihn zu fixiren. Wie es im bürgerlichen Leben Menschen giebt, die von ihren Umgebungen weit über ihren innern Werth geschätzt werden und wiederum andre, deren Schätzung weit unter ihrem Werth zurückbleibt, bis spätere Kritik das Urtheil rectificirt subtrahirend, oder addirend, so geht es auch vielen großen Erscheinungen in der Geschichte. Der Apostat Julianus hat zumal in unsern Tagen ungefähr ebenso die Gunst der Geschichte in übertriebener Weise erfahren, wie Constantin ihre Abgunst.[43])

---

[43]) Eine kleine historische Parallele sei uns gestattet. Bei den meisten, der Geschichte nur oberflächlich kundigen Deutschen heftet sich an das Bild des

Zunächst scheint es sehr leicht, ein Charakterbild Constantins zu zeichnen, da wir ja aus der Feder eines ausgezeichneten Schriftstellers eine ganz ausführliche Lebensgeschichte besitzen, deren Werth um so höher erscheint, als der Verfasser sich als Augen- und Ohrenzeuge einführt. Wir meinen das umfassende Werk des Eusebios Pamphilu: *Εἰς τὸν βίον τοῦ Κωνσταντίνου βασιλέως λόγοι δ'!* bei Heinr. Valesius p. 328—465. Selten also steht uns über eine Größe des Alterthums ein so reiches Quellenmaterial zu Gebote, wie hier. Aber eben dieser Reichthum hat auch seine Kehrseite. Eusebios ist in seinem Preise des kaiserlichen Gönners so voll, daß man ihm nicht mit Unrecht den herben Vorwurf der Parteilichkeit, ja des *προςκυνεῖν* macht. Freilich eine Schmeichelrede im gewöhn-

---

Kaiser Friedrich II. ein hoher Nimbus romantischer Herrlichkeit. Man sieht ihn gern als den Repräsentanten deutscher Machtfülle an, während doch in der That nur Neapel ein Recht hat, ihn dankbar zu feiern und nur das Siegesfeld von Cortennova seinen Ruhm verherrlicht — während Deutschland nur mit tiefer Trauer und tiefster Scham dieses Kaisers gedenken kann. Was wäre geworden, wenn in der Zeit, in welcher das Minnelied durch die deutschen Gauen klang, als Wolfram auf der Wartburg, Raimar der Alte und Walter am Babenberger Hofe zu Wien sangen, als die deutsche Volkskraft der höchsten Anspannung sich fähig zeigte, als im fernen Osten der Ordensstaat Preußen gegründet, im deutschen Norden der Hansabund geschlossen wurde, zu Wahlstadt in Schlesien der gewaltige Held, Heinrich II. oder der Fromme, ein anderer Carl Martel, Herrn Heinrichs im Bart und der heiligen Hedwig einziger Sohn, die christliche Cultur, wenn auch erliegend und fallend doch gegen Batû-Chaus Mongolenhorden rettete, ein mächtiger Kaiser mit deutschem Herzen und deutscher Politik seine ganze Kraft dem Reiche gewidmet hätte, aber siehe — in dieser gewaltig bewegten, groß angelegten, aber gefährlichen Zeit läßt Friedrich das Reich hinter einander durch zwei unmündige Söhne verwalten und bleibt in Neapel. Trotzdem fällt das Urtheil der Geschichte über ihn im Allgemeinen günstig aus. Nun ein Beispiel entgegengesetzter Art. Wie wenig hat man lange Zeit das mächtige Königsbild Friedrich Wilhelm I. von Preußen verstehen können. Man meinte dessen Bedeutung begriffen zu haben, wenn man das oberflächliche Urtheil und den schlechten Witz Georg II. von England nachsprach: Mein Bruder Corporal. Jetzt urtheilt man anders. Man erkennt es jetzt dankbar an, daß grade dieser König dem preußischen Volke und Reiche diejenigen specifischen Charakterzüge unverlierbar aufgeprägt hat, die es zur Führerschaft Deutschlands befähigt haben: die Schirmherrschaft des Protestantismus, die Volksschule, das treffliche Heer, die mustergültige Finanzwirthschaft, das unbestechliche Beamtenthum. Vielleicht findet auch Constantin noch einmal einen seiner würdigen Biographen. Dann würde bezüglich der classischen Periode, in welcher die heidnische Welt in ihrer Gesammtheit zum Christenthum überging, eine wirkliche Lücke ausgefüllt werden.

lichen Sinne, die etwa schnöde Gewinnsucht eingegeben hätte, kann die vita Constantini unmöglich sein, da sie ja erst nach des Kaisers Tode herausgegeben ist, wie Semisch (Eus. von Caes. Herzog IV p. 234) richtig hervorhebt. Doch muß zugegeben werden, daß die überschwänglichen Ausdrücke, in denen der Kaiser gefeiert wird, im Munde eines Bischofs wenig berechtigt sind und ein evangelisches Ohr schwer beleidigen. Man ist versucht, über eine Kritik des *Βίος* als Motto das alte Dichterwort zu setzen:

Νόσος φιλίας ἐστὶν ἡ κολάκεια.

Wer könnte ohne Erröthen es lesen, wenn Eusebios schreibt (I, 9) *θεὸς μὲν οὖν αὐτὸν καὶ σὺν ἡμῖν ἔτι ὄντα μακάριον θεοπρεπέσιν ὑψώσας τιμαῖς, τελευτῶντα κοσμήσας ἐξαιρέτοις τοῖς παρ' αὐτοῦ πλεονεκτήμασι, γένοιτ' ἂν αὐτοῦ καὶ γραφεὺς, πλαξὶν οὐρανίων στηλῶν τοὺς τῶν αὐτοῦ κατορθωμάτων ἄθλους ἀνατιθείς.* Nicht minder schmeichelhaft, um nicht zu sagen schmeichlerisch, ist der Vergleich zwischen Constantin mit Kyros und Alexander. Constantin ist glücklicher, als beide, als Kyros nämlich, weil dieser einen unrühmlichen Tod von einem Weibe erlitten (*αἰσχρὸν δὲ καὶ ἐπονείδιστον ὑπὸ γυναικὸς ὑποστῆναι*), als Alexander, weil dieser nur ein Eroberer und Städtezerstörer gewesen sei, aber *ἄτεκνον, ἄῤῥιζον* gestorben und weil sofort das Reich getheilt worden. (I, 7.) So voll freilich hat nicht einmal die Nonne Hrothsuita von Gandersheim in ihrem Loblied auf das glorreiche Haus der Ludolfinger den Mund genommen. Wir denken nicht daran die Eusebianischen Hyperbeln irgend wie beschönigen zu wollen, aber erklären läßt sich diese Sprache. Man denke sich den ungeheuren Umschwung, den Constantins entschiednes Eintreten für die Kirche herbeigeführt hatte. Eusebios war noch Augenzeuge der letzten blutigen Verfolgungen gewesen. Er hatte einen eignen Tractat über die Märtyrer Palästinas geschrieben. Er war in der Diocletianischen Verfolgung Confessor gewesen und mag in derselben zwar nicht besondern Heldenmuth, aber doch auch nicht gradezu Untreue gezeigt haben. Wir stimmen Semisch bei (Eus. von Caes. Herzog IV, p. 230), wenn er den Vorwurf, den Potammon von Heraclea auf der Synode von Tyros dem Eusebios machte, er habe die Befreiung aus dem Gefängniß durch Schimpfliches erkauft, auf Rechnung der Parteileidenschaft setzt.[44]) — Nun hatte sich Alles geändert,

[44]) Conf. über diese Episode Vita S. Athanasii Pat. I, 1 p. XXVI.

der Kaiser war Beschützer der Kirche geworden. Bahnbrechend war in dieser Beziehung das Decret von Mailand, welches im Januar 313 nach der Vermählung der Constantia mit dem Licinius, Constantin im Verein mit seinem Schwager und Mitkaiser erließ (Keim p. 18). Diese großartige Wandelung der kaiserlichen Politik mußte auf die Zeitgenossen einen mächtigen Eindruck machen, mußte in Constantin ein besonderes Gottesgeschenk an die Kirche erblicken lassen. Nun zog dieser Kaiser Bischöfe häufig an seinen Hof, empfing sie mit Ehrerbietung. Unter diesen nahm Eusebios eine hervorragende Stelle ein. Der Kaiser würdigte ihn eines ehrenden, vertrauten Briefwechsels und förderte seine wissenschaftlichen Forschungen. Kein Wunder, daß der Bischof, dessen alter Adam eben Eitelkeit hieß, durch Alles dies sich blenden ließ. Dazu kam endlich, daß, als Eusebios seine vita Constantini schrieb, nach des großen Kaisers Tode traurige Verwirrung unter seinen dem Vater so unähnlichen drei Söhnen eintrat und das traurige Heute immer an das glänzende Gestern gemahnte. Auch stand Eusebios in dieser zur Ueberschätzung neigenden großartigen Schätzung des Kaisers durchaus nicht isolirt da, sondern theilte diese Anschauung mit seinen Zeitgenossen. Ueberall auch außerhalb der Reichsgrenzen wurde noch bei seinen Lebzeiten der Kaiser geehrt durch Inschriften auf Statuen (*γραφαῖς εἰκόνων*) so wie durch Votivtafeln (*ἀναθήμασι*). Wenn wir nun auch vollen Grund haben, hyperbolische Stellen bei Eusebios mit größter Vorsicht zu gebrauchen, so bleibt trotzdem der historische Werth der vita Constantini ein sehr großer. Sie enthält viel acten- und quellengemäßes Material, Originalurkunden, hinter welche wir keine Fragezeichen zu setzen haben und darum bleibt sie eine reiche, historische Fundgrube.

Die totale Kehrseite der vita Constantini des Eusebios ist die *ἱστορία νέα* des Zosimos (beste Ausgabe, griechisch und lateinisch von J. F. Reitemeier edidit Heynius, Lipsiae bei Weidmanns Erben 1784). Hier wird des Kaisers Lebensbild vom heidnischen Standpunkt aus gezeichnet und daß ein Heide dem Kaiser keine besondere Gunst entgegenbringen konnte, der die väterlichen Götzen verlassen, leuchtet ein. Ebenso daß ein Heide, selbst beim brennendsten Wunsche gerecht zu sein, zur unbefangnen Würdigung des Christenthums völlig unfähig war. Wir gestehen bereitwillig zu, daß in andrer Hinsicht Zosimos einen bedeutenden historischen Werth hat,

aber sein Charakterbild des Kaisers ist noch viel unwahrer, als das bei Eusebios. Die Unglaubwürdigkeit des Zosimos grade dem Kaiser gegenüber folgt uns besonders schlagend aus einem Grundfehler der Darstellung des Zosimos. Man mag über den Uebertritt Constantins denken, wie man will, die Thatsache steht unleugbar fest, daß nach Besiegung des Maxentius der Angelpunkt der ganzen Arbeit Constantins die Verdichtung und Befestigung des Verhältnisses zur Kirche, die Eingliederung der Kirche in den Staat, die persönliche Stellung des Kaisers zur Kirche war und grade über diese centrale Arbeit des Kaisers hüllt sich Zosimos in vornehmes Stillschweigen und nur einige Mal begegnet es ihm fast gelegentlich, daß er sich flüchtig darüber ausspricht. Dies Verfahren ist unhistorisch, unwahr. Das Centrum der Geschichte des Kaisers durfte selbst von einem heidnischen Scribenten, der auf Zuverlässigkeit Ansprüche machen wollte, nicht übergangen werden. Eusebios die Scylla, Zosimos die Charybdis. Wir fragen nun, welche Motive lagen dem weltgeschichtlichen Uebertritt des Kaisers zur Kirche zu Grunde? Die Antwort wird dadurch schwer, daß der Kaiser auch nach seiner entschiednen Zukehr zum Evangelium noch durch schwere Blutschuld sich befleckt hat. Es läßt sich ja leider nicht leugnen, obgleich Eusebios davon schweigt, daß Constantin seinen blühenden Sohn erster Ehe Crispus hat hinrichten lassen, in welchem Vorgange Dr. Schaff p. 453 fein eine Parallele zu dem Verfahren Soliman des Großen gegen seinen Sohn Mustapha, Philipp II. gegen Don Carlos und Peter des Großen gegen Alexis sieht. Ebenso steht leider fest, daß der Kaiser 325 seinen besiegten Rivalen und Schwager Licinius gegen das gegebne Wort und bald darauf seinen Neffen, den jüngeren Licinius ohne Grund hinrichten ließ. Dagegen vertheidigt mit Recht Dr. Schaff p. 453 gestützt auf Gibbon und Niebuhr den Kaiser gegen den Verdacht, er habe seine zweite Gemahlin Fausta in einem zu stark geheizten Bade mit Dampf ersticken lassen, da diese Thatsache nur von dem parteiisch gegen Constantin eingenommenen Zosimos erwähnt, aber von andern glaubwürdigen Zeugen verschwiegen wird. — Aber mit wie tiefer Trauer derartige schwere Lapsus auch den Bewunderer Constantinischer Geistesgröße erfüllen mögen, aus ihrem Vorhandensein ohne Weiteres auf die Unaufrichtigkeit der Motive der Bekehrung zu schließen, wäre ebenso falsch, als wenn man Davids aufrichtige principielle Bekehrung wegen seiner Sünde

an Uria und Petri Bekehrung wegen der Verleugnung anzweifeln wollte. Die ethische Erneuerung des ganzen Herzens ist ja eben des Glaubens Frucht und Früchte wachsen, zumal auf manchen Bäumen langsam, bei Constantin aber mußten sie um so langsamer wachsen, weil der selige Quellpunkt des gesammten neuen Lebens, die Taufgnade, ihm noch fehlte. Daß aber in manchen wesentlichen und für einen absoluten Herrscher gradezu ungewöhnlich schweren Lebenssphären der Kaiser wenn auch langsam so doch wirklich gewachsen ist, ist unzweifelhaft. Dr. Schaff (p. 452) sagt mit Recht: „Sein sittlicher Charakter war nicht ohne edle Züge, unter welchen eine damals sehr seltene Keuschheit und eine in Verschwendung ausartende Wohlthätigkeit hervorragten. Viele seiner Gesetze und Verordnungen athmen den Geist christlicher Gerechtigkeit und Humanität, beförderten die Würde des weiblichen Geschlechtes, verbesserten die Lage der Sklaven und Unglücklichen und gaben der Wirksamkeit der Kirche freien Spielraum im ganzen Reich. Er ist im Ganzen einer der besten, glücklichsten und erfolgreichsten römischen Kaiser." So weit Dr. Schaff, dem wir unbedingt beistimmen, wenn wir auch im Interesse der Wahrheit außer den oben genannten schweren Thatsünden als vestigia seines alten Adam auch nach der Bekehrung noch besonders hervorheben müssen seine orientalische Kleiderpracht, die pelagianische Selbstverherrlichung in den Namen *Σεβαστός* und *Νικητής*, die unleugbare Zugänglichkeit selbst für unwürdige Günstlinge. Dagegen müssen wir ihn vollständig in Schutz nehmen gegen zwei Verleumdungen des Zosimos. Dieser sagt (lib. II c. XXXII) *μείνας δὲ ἀπόλεμος καὶ τρυφῇ τὸν βίον ἐκδοὺς διένειμε τῷ Βυζαντίων δήμῳ*. Wie stimmen mit dem *ἀπόλεμος* die großen Gothenkämpfe des alternden Kaisers April 332 in der Moldau und Wallachei (Manso p. 193), wie die großen Pläne des Greises zu einem entscheidenden Perserkriege? Wie stimmt zu der *τρυφή* die Riesenarbeit, die Constantin in seinem Leben vollbracht? Wahrlich den römischen Weltstaat ganz umzugestalten, ganz neu zu organisiren (Manso p. 131—193) war eine Arbeit, die ein der *τρυφή* ergebner Kaiser selbst in einer 32jährigen Regierung nimmer hätte vollbringen können. Wenn ihm aber endlich Zosimos vorwirft, er habe die öffentlichen Gelder zu unnützen Gebäuden verschleudert (*εἰς οἰκοδομίας δὲ πλείστας ἀνωφελεῖς τὰ δημόσια χρήματα δαπανῶν*), so kann es uns bei einem Heiden nicht wundern, daß ihm

die Kirchen in Nikomedien und Antiochia, in Jerusalem und über Mamre als οἰκοδομίαι ἀνωφελεῖς erscheinen, aber christliche Biographen sollten doch recht vorsichtig sein, diesen Vorwurf des Zosimos ohne Weiteres nachzusprechen. Der Herr, der von dem Gastfreund in Jerusalem zum Passamahle sich einen großen mit Teppichen belegten Saal bestellt, der von Lazari wohlhabender Schwester Maria sich die Salbung mit dem köstlichen Nardenöle gern gefallen ließ, hat sicher an dem herrliche Kirchen bauenden Constantin mehr Freude gehabt, wie an dem Kirchenverbrenner Diocletianus. Will man aber das seltne Gemisch sittlich schöner und unsittlich häßlicher Züge in Constantin billig und gerecht beurtheilen, so vergesse man nicht die Zeitverhältnisse und die kaiserliche Stellung eben in diesen Verhältnissen als constitutiven Factor bei seiner Charakterbildung mit in Anrechnung zu setzen. In Zeiten schwerer Bürgerkriege verwildern die Herzen. Man bedenke, wie unter den Diadochenkämpfen die an Alexanders Hofe bis dahin heimische feine Sitte erstorben ist, man lese im Simplicissimus von Christophel von Grimmelshausen, wie erschrecklich der dreißigjährige Krieg alle Zucht in Deutschland über den Haufen geworfen, und man wird sich nicht wundern, daß unter den schweren Kämpfen gegen Maxentius und Licinius Constantins Herz schwere Schädigung erfahren hat, und als nun endlich der Kaiser aller Rivalen um den Thron ledig war und im eignen Hause ein bellum domesticum seiner harrte — da durchhieb der Kaiser mit rücksichtsloser Energie den gordischen Knoten und traf das vielleicht unschuldige Haupt seines Sohnes Crispus mit frevelnder Hand. Seine kaiserliche Stellung überhob ihn ja ohnehin über jeden menschlichen Gerichtshof. Wenn wir in unsern eignen Busen greifen und uns fragen, wie viele Sünden wir unterlassen haben aus Furcht schon vor der irdischen Strafe, also aus sittlich unlautern Motiven, so werden wir geneigt sein, die Sünden auf dem Throne milder zu beurtheilen. Was wäre aus Manchem von uns geworden, wenn wir nicht umgeben von der stillen Friedensluft des Pfarrhauses, im unerläßlichen Graben in den Schachten des Wortes Gottes, im Studium der heiligen Theologie gegen das trotzige und verzagte Herz anzukämpfen gehabt hätten, sondern auf dem Throne von Majestät und Herrlichkeit, schrankenloser Macht und niedriger Schmeichelei umringt.

Uebrigens ist der Kampf um die Motive des kaiserlichen Ueber-

tritts sehr alt. Schon Sozomenos mußte ihn führen und gegen eine Fabel der Heiden zu Felde ziehen (I, 5 p. 331 ff.). Die Heiden flüsterten sich folgende Geschichte zu: Constantin voll Reue über die Ermordung des Crispus und anderer Verwandten habe den heidnischen Philosophen Sopater[45]) gefragt, auf welche Weise er von diesen Sünden entsühnt werden könnte. Dieser aber habe geantwortet: *μηδένα καθαρμὸν εἶναι τῶν τοιούτων ἁμαρτημάτων.* Darauf habe der betrübte Kaiser zufällig Bischöfe getroffen (*περιτυχεῖν ἐπισκόποις*) welche ihm versprochen hätten, ihn durch Reue und die Taufe von jener Sünde zu reinigen, (*οἱ μετανοίᾳ καὶ βαπτίσματι ὑπέσχοντο πάσης αὐτὸν ἁμαρτίας καθαίρειν*). Der Kaiser habe sich hierüber gefreut (*ἡσθῆναι*) das christliche Lehrgebäude bewundert und sei Christ geworden. Ueber diese heidnische Tendenzfabel bemerkt nun Sozomenos, sie sei fingirt (*πεπλάσθαι*) von denen, die sich bemühten, die christliche Religion anzuklagen. Er zeigt darauf in umsichtiger Kritik die äußre und innre Unmöglichkeit dieser Geschichte. Sie ist unmöglich; denn 1. Crispus ist getödtet im zwanzigsten Jahre der Regierung Constantins, als längst die entscheidenden Gesetze zu Gunsten der Christen erlassen waren. 2. Constantin schloß sich in Gallien zuerst entschieden dem Christenthume an, hier aber konnte er mit Sopater nicht zusammenkommen. 3. Doch selbst die Möglichkeit einer solchen Zusammenkunft zugestanden, hätte Sopater diese Antwort gar nicht geben können, weil ja das Heidenthum in den Mysterien der Ceres zu Athen sehr wohl ein Sühnmittel gegen die schwersten Verbrechen zu besitzen meinte. Wir fügen dieser Kritik des Sozomenos unsrerseits noch ein Moment hinzu: Hätte der Kaiser von Bischöfen wirklich jene Antwort erhalten, so hätte er die Sühne *βαπτίσματι* doch schleunigst gesucht und seine Taufe wahrlich nicht 10 Jahre verschoben.[46])

Verwandt mit der von Sozomenos berichteten und beurtheilten Fabel ist übrigens die Erzählung bei Zosimos (II, XXIX), die er auch unmittelbar hinter die von ihm berichtete Ermordung der Fausta verlegt: *προςῄει τοῖς ἱερεῦσι, καθάρσια τῶν ἡμαρτημένων αἰτῶν, εἰπόντων δὲ, ὡς οὐ παραδέδοται καθαρμοῦ τρόπος,*

---

[45]) Ueber den Verkehr Constantins mit Sopater conf. Neander „Ueber den Kaiser Julianus". Gotha, Perthes p. 40.

[46]) Gieseler K. Gesch. I, 308, b macht übrigens auch darauf aufmerksam, daß schon die Chronologie dieser heidnischen Darstellung total widerspricht.

δυςσεβήματα τηλικαῦτα καθῆραι δυνάμενος, Αἰγύπτιός τις ἐξ Ἰβηρίας ἐλθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ ταῖς εἰς τὰ βασίλεια γυναιξὶ συνήθης γενόμενος ἐντυχὼν τῷ Κωνσταντίνῳ πάσης ἁμαρτάδος ἀναιρετὴν εἶναι τὴν τῶν χριστιανῶν δόξαν. Dieser Erzählung widerspricht gleichfalls zwingend die Chronologie. Wie ist sie aber entstanden? Wer ist dieser *Αἰγύπτιός τις*? Wir denken uns die Sache so: Hosios von Corduba mag auf seiner Rückreise von Nikäa nach Spanien sich in Rom aufgehalten und die kaiserlichen Frauen besucht haben. Der Kaiser voll Reue über den Mord des Crispus mag ihn haben kommen lassen, um seines selsorgerlichen Beistandes zu pflegen. Der gewaltige Bischof mag den reuigen Kaiser wirklich aufgerichtet, vielleicht auf Davids Reue und Begnadigung, vielleicht auf den Schächer am Kreuz hingewiesen haben. Dunkle verwirrte Gerüchte davon mögen zu Zosimos Ohren gelangt sein und unter seinen Händen die Gestalt jener Fabel angenommen haben, und wenn jener *τις* hier ein *Αἰγύπτιος* genannt wird, so erklärt sich diese Confusion wohl leicht aus dem Umstande, daß Hosios (conf. § 10) von Constantin nach Aegypten gesandt worden war. Der Iberer Hosios und Aegypten waren also dem Zosimos einmal zusammen genannt worden, darum macht er jetzt freilich in arger Confusion aus dem Hosios einen *Αἰγύπτιός τις*.[47])

Indem wir uns nun zur Darstellung der wirklich positiven Motive des Uebertritts wenden, müssen wir uns zunächst ein Urtheil bilden über die Geschichte, welche ein unmittelbares Eingreifen der Hand des Herrn in die Bekehrung des Kaisers darstellt. Wir meinen das Kreuz am Himmel. Wir besitzen hierüber vier verschiedene Darstellungen von Lactantius, Eusebios, Sozomenos und Gelasios. Vor dem Entscheidungskampfe[48]) gegen Maxentius, Oktober 312, sahe Constantin das Kreuz am Himmel. Am einfachsten ist der Bericht in: de mort. persecutorum c. 44, welche Schrift wir troß der neuerlich von Burckhardt gehegten Zweifel für dem Lactantius zugehörig halten. Hier steht nur: commonitus est in quiete (im Schlaf) Constantinus, ut coeleste signum Dei notaret in scutis, atque ita proelium committeret. Fecit ut jussus est.

---

[47]) Conf. übrigens zu unsrer Stelle die lange Abhandlung des Herausgebers des Zosimos, Heyne p. 649 II, 29, 7.

[48]) Siehe über die Schlacht an der Tiber und über die Siegesfreude in Rom: Zosimos II, XVI, XVII.

Nach Eusebios (vita Const. I, 28 p. 346) hatte der Kaiser eine Vision (eine θεοσημία ein θέαμα) nach Sozomenos (I, 3 p. 329) einen Traum (ὄναρ). Nach Eusebios sahe der Kaiser in den Mittagsstunden (ἀμφὶ μεσημβρινὰς τοῦ ἡλίου ὥρας), also am vollen Tage, mit seinen eignen Augen (αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς) ein leuchtendes Kreuz mit der Inschrift τούτῳ νίκα. Nach Sozomenos sahe er im Traume ein Kreuz mit der Inscription: ἐν τούτῳ νίκα. Nach Gelasios (Manso Tom. II, p. 769) ist der Bericht dem des Eusebios sehr ähnlich, aber doch nicht ein bloßes Excerpt: ὁ θεὸς Κωνσταντῖνον οὐρανόθεν ὁπλίζει, δείξας αὐτῷ τὸ σωτήριον τοῦ σταυροῦ σύμβολον φωτοειδῶς ἐν οὐρανῷ. Γράμματα δὲ ἐμήνυε τῆς ὄψεως τὴν δύναμιν, λέγοντα · τούτῳ νίκα. Wir halten den Bericht des Eusebios für den authentischen; denn der Kaiser hatte ihn seinem Freunde mit der eidlichen Versicherung der Wahrheit erzählt (ὅρκοις τε πιστωσαμένου τὸν λόγον) und den Kaiser so ohne weiteres über seine heiligsten Herzensangelegenheiten falsch schwören zu lassen, das heißt doch entschieden, ihn viel zu tief stellen. Natürlich hat unsre Geschichte die allerabschwächendsten Deutungen sich gefallen lassen müssen. Mosheim (K. Gesch. II, § 47, p. 279—304) verwirft das Wunder ganz und läßt nur einen natürlichen Traum des Feldherrn vor der Schlacht stehen, aber auch Keim bekämpft die θεοσημία des Eusebios mit einem großen Aufwand zahlreicher zum Theil scharfsinniger Argumente, scheint aber eher p. 32 der Anerkennung des ὄναρ bei Sozomenos geneigt. Dr. Schaff (p. 459) stellt auf Grund des Lactantius die Kreuzeserscheinung als psychologischen Vorgang, oder eine innere Vision dar, macht übrigens mit Recht auf die indirect beweisende Kraft der Stelle des Rhetor Nazarius (Panegyr. ad Const. c. 14) aufmerksam: in ore est omnium Galliarum, exercitus visos, qui se divinitus missos prae se ferebant und rectificirt mit Recht Theodoret, der (h. ecc. L, 2) aus der Kreuzeserscheinung eine plötzliche vollkommne Bekehrung Constantins ableitet und in ihr ein Seitenstück zu Pauli Bekehrung sieht: οὐκ ἀπ' ἀνθρώπου οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐρανόθεν κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον.[49]) —

[49]) Zur Illustration seiner Ansicht von der innern Vision erzählt Dr. Schaff p. 460 die schöne Bekehrungsgeschichte des englischen Officiers James Gardiner, die von Dr. Doderidge berichtet wird.

Wir unsrerseits möchten sagen: Vor Damascus findet der Hohepriester Jesus das verlorne Schaf durch innere Bekehrung für immer, hier in dem Kreuzeszeichen wirbt der König Jesus einen Arbeiter zunächst zum äußern Dienst in seinem Weinberg an. Wenn wir nun die wesentliche Authentie des Eusebianischen Berichtes aufrecht erhalten, so bestimmt uns dazu außer der starken äußern Bezeugung durch den Eid des Kaisers vor allen Dingen der innere Grund, daß der Herr der Heerschaaren vor den großen Knotenpunkten der Geschichte seines Reiches stehend, durch ein Wunder unmittelbar hineinzugreifen pflegt. Oder waren etwa die Tage vor der Tiberschlacht ein weniger einschneidender Knotenpunkt für die neutestamentliche Reichsgeschichte, wie die Scene von Mahanaim für die alttestamentliche Vorgeschichte? Mochte vielleicht auch das astronomisch Reale der *θεοσημία* eine Wolke in Kreuzesform, von der hinter ihr stehenden Mittagssonne durchglüht gewesen sein, so formte sich vor den verklärten und visionär verzückten Blicken des Kaisers dieses an sich natürliche *φαινόμενον* nach des Herrn Willen zu einem wirklichen *σημεῖον*. Vor Constantins Auge prangte wirklich ein goldnes Kreuz und seine Seele las an ihm die griechischen Worte *τούτῳ νίκα*.[50]) Wir meinen, den wahren himmlischen Inhalt dieses *σημεῖον* habe nur der Kaiser, weil es ja an ihn allein adressirt war, selber geschaut, die andern mögen nur das unbestimmte Gefühl eines ungewöhnlichen Vorganges gehabt haben. Es ist ja bestimmte Schriftlehre, daß dasselbe Wunder, je nach dem Grade der innern Empfänglichkeit von denselben Zeugen in ganz verschiedner Weise vernommen wird. Wir erinnern an Johannes 12, 28—30. Da hört nur der Sohn die Stimme: *καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω*. Das ungläubige Volk empfängt nur einen natürlichen Eindruck: *βροντὴν γεγονέναι*, und endlich die halbgläubigen *ἄλλοι* stehen mitten inne mit ihrer vergeistigten Erklärung: *ἄγγελος αὐτῷ ἐλάλησεν*.

Nach Endigung der Vorfragen dürfen wir nun an die Construction der innern Herzgeschichte des Constantin gehen.

Sein Vater Constantius Chlorus war zwar unter den Cäsaren eine entschiedne Ausnahme, indem er die Christen nicht verfolgte.

---

[50]) *Τούτῳ νίκα* ist die richtige Lesart, so wird die Inschrift von Eusebios und Gelasios, die in diesem Falle unabhängig von einander berichten, überliefert. Die nach Sozomenos sprüchwörtlich gewordne Lesart: *ἐν τούτῳ νίκα* scheint also nicht die authentische zu sein.

Doch scheint diese Schonung bei ihm mehr aus neoplatonischen Humanitätsrücksichten und aus diplomatischen Motiven, als aus innerer Neigung zum Christenthum entsprungen zu sein. Auch Keim (p. 12) hebt ausdrücklich hervor, daß Constantius Chlorus zwar ein menschenfreundlicher kluger Regent mit dem Beinamen „pius" gewesen sei, aber durchaus kein bewußter, überzeugungstreuer Christ. Er sagt: „Erst später schmeichelten die Christen ihn dem Sohne zu Liebe bis zu einem Christen hinauf." Aehnlich urtheilt auch Manso p. 20—21. Viel wesentlicher und segensreicher ist sicher der Einfluß der Mutter gewesen. Es ist ja eine alte Erfahrung, daß große Männer ihr Bestes und die wesentlichsten Züge ihres Charakters so oft als **mütterliches** Erbe reclamiren. Was die Gracchen gewesen, war ihr Erbe von der Mutter Cornelia, Timotheus, St. Pauli Lieblingsgesell hatte sein bestes Theil von der Großmutter Loïs und der Mutter Eunike. Der Goldmund Johannes hatte das Meiste von der Mutter Anthusa, Gregor von Nazianz von der Mutter Nonna, die gefeierten Kappadokischen Dioskuren, Basileios und der Nyssener von der Mutter Emmilia, Augustin von der Monika geerbt, was die beiden lieben schwäbischen Zeugen Ludwig und Wilhelm Hofacker der Kirche gewesen, verdanken sie der Mutter, Goethes Eigenart stammte von der Frau Räthin, der große Ludolfinger, Otto der Erste, hatte die herrliche Mutter Mathilde beerbt, König Friedrich Wilhelm IV. hatte seine reichen Gaben, seine hinreißende Persönlichkeit, seine Leutseligkeit, seine edle Natürlichkeit, seine glühende Beredtsamkeit von der Mutter Luise. Mächtig war auch der Einfluß, den Helena auf ihren Constantin geübt hat. Sie war eine bedeutende[51]) Frau, an welcher bis zum Tode der Sohn mit kindlicher Verehrung aufblickte. Zwar war sie von niedrer Herkunft, denn Constantin entstammte nach Zosimos (II, 8 conf. II, 9) *ἐξ ὁμιλίας γυναικὸς οὐ σεμνῆς* und nach Eutropios (X, 2) ex obscuriori matrimonio (Gaß bei Herzog III, p. 131 Keim p. 4). Ursprünglich war Helena nur die Concubine des Constantius, wurde

[51]) Mansos (p. 209) ganz ungerechtes Urtheil über die Helena müssen wir entschieden zurückweisen. Dieser nennt sie eine „schwärmerische Andächtlerin" giebt ihr ohne Weiteres Schuld an der Ermordung der Fausta. Jedenfalls war von den 3 Frauen, die zum Hofstaat Constantius gehörten: Helena, Eutropia (Mutter der Fausta) und Constantia (Wittwe des Licinius) Helena weitaus die Edelste.

aber später, etwa wie Katharina I. zur Cäsarin erhoben, doch ließ sich aus diplomatischen Rücksichten Constantius später von ihr scheiden, und heirathete die Theodora. Zuletzt jedoch scheinen beide geschiednen Gatten wieder zusammengelebt zu haben, so daß Helena auf dem Denkmal conjux genannt wird. Aus der Zeit, in welcher Helena übrigens noch Concubine war, stammt Constantinus, wenn Zosimos (II, 8) Recht hat: *οὐδὲ κατὰ νόμον συνελθούσης Κωνσταντίῳ τῷ βασιλεῖ γεγεννημένος*. Aus der späteren Ehe mit Theodora hatte übrigens Constantius nach dem Zeugniß des Zosimos (II, 9) auch *γνησίους παῖδας*, die aber bei dem Tode des Vaters bei Seite geschoben wurden, da die *περὶ τὴν αὐλὴν στρατιῶται*, also die Leibgarden, gesehen hatten: *Κωνσταντῖνον εὖ ἔχοντα*, nämlich *εἰς τὸ βασιλεύσειν*. Trotz solcher niederen Herkunft und ruhmlosen Vorgeschichte hatte sich in Helena doch ein starker, königlicher Charakter herausgebildet. Sie war kerngesund an Leib und Seele (*σώματος ὁμοῦ καὶ ψυχῆς ἐῤῥωμένη φρονήματι*), sie hatte viel Hochherzigkeit (*μεγαλοπρέπεια*); so schildert sie Eusebios (vit. Const. III, 43) und Rufinus nennt sie (X, 7) eine foemina incomparabilis fide et religione animi. Sie war *θεοφιλοῦς βασιλέως θεοφιλὴς μήτηρ*. Ihr Glaube trug in Wort und That reiche Früchte. Mit großartiger Freigebigkeit baute sie Kirchen, andre schmückte sie mit Kleinodien (*κειμηλίοις*). Hingebende Pflege widmete sie besonders den heiligen Stätten in Palästina, Arme unterstützte sie mit königlicher Freigebigkeit, bat um Zurückrufung der Gefangnen und Verbannten. Dies Alles aber konnte sie thun, weil ihr der Sohn eine großartige Stellung im Reiche angewiesen. Die Soldaten mußten sie *βασιλίδα* nennen, der Kaiser hatte ihr für alle Reichskassen Charta blanca gegeben (*θησαυρῶν βασιλικῶν παρεῖχε τὴν ἐξουσίαν*). So stand Helena, die Greisin, da, in wie weit freilich dieser Charakter bereits gereift war, als der Knabe Constantin noch unter der Mutter Augen heranwuchs, ist schwer zu sagen, aber es wird sicher nicht zu viel behauptet sein, wenn wir meinen, von der Mutter sei die erste Saat des Evangeliums in des Jünglings Herz gefallen und ihre schneller sich entwickelnde geistliche Reife haben den Sohn mannigfach gestützt und christliche Eindrücke, die er empfing, in ihm lebendig erhalten. Freilich ein evangelisches Herz trauert darüber, daß gerade diese Helena später durch ihre Kreuzesauffindung den Grund zu der traurigen

spätern Reliquien- und Bilderverehrung gelegt hat, aber ein oikumenisch-christlicher Charakter bleibt sie immer durch das, was ihr Sohn ihr dankt.[52])

Sie hat den ersten **christlichen** Kaiser geboren, erzogen, gestützt, getragen. Darum reclamiren wir sie auch als **unsre** Helena, gleich wie wir auch einer Hedwig von Meran, Herzogin in Schlesien und einer Elisabeth von Thüringen, der Stammesmutter des in Darmstadt heut noch blühenden Hauses Brabant, ein Bürgerrecht in der evangelischen Kirche einräumen, trotzdem, daß ohne ihre Schuld ihre Gottseligkeit römisch getüncht ist, wenn wir auch den Heiligenschein unerbittlich von ihrem Haupte entfernen müssen.

Der Samen von der Mutter gestreut — die *θεοσημία* vom

---

[52]) Wir halten mit Manso (p. 117 u. 207) gegen Keim (p. 89. 19) fest, daß die Mutter auf die Bekehrung des Sohnes einen wesentlichen Einfluß hatte, obwohl wir sehr gut: vita Const. III, 47 p. 417 kennen: *οὕτω μὲν αὐτὴν θεοσεβῆ καταστήσαντα, οὐκ οὖσαν πρότερον, ὡς αὐτῷ δοκεῖν ἐκ πρώτης τῷ κοινῷ σωτῆρι μεμαθητεῦσθαι.* Zunächst ist uns diese Stelle verdächtig, weil es den Panegyriker Eusebios zu sehr reizen mochte, auf das Haupt seines Constantin auch noch die Krone zu setzen, daß er der Bekehrer der Mutter gewesen sei. Aber selbst ihre Wahrheit vorausgesetzt, beweist sie Nichts gegen unsre Ansicht. *Καθίστημι* heißt „ich stelle hin" mit dem Nebenbegriff der Oeffentlichkeit, der Feierlichkeit. Wir erhalten also folgenden Sinn: Constantin habe die Mutter in den Stand gesetzt, mit ihrer *θεοσέβεια* öffentlich hervorzutreten, was sie früher so nicht gekonnt *(οὐκ οὖσαν πρότερον)* und so sei der Schein entstanden *(ὡς δοκεῖν)* als sei sie von ihm *(αὐτῷ* Dat. beim Passiv. für *ὑπ' αὐτοῦ*, wie probatur mihi) zuerst als Jüngerin für den gemeinsamen Erlöser angeworben worden. — Wäre unsre Ansicht falsch, so vermöchten wir durchaus nicht die überschwängliche Verehrung zu fassen, die der Sohn der Mutter zu Theil werden ließ. Sein alter Adam mußte ihn doch nur zur Geringschätzung der Mutter drängen. Der stolze Kaiser, der Gründer einer neuen Cäsarendynastie, wäre sehr versucht gewesen, seine Herkunft von einer Kretschmerstochter eher vornehm zu ignoriren und vergessen zu machen, als diese Mutter hochzuehren. Bloße Bande des Blutes vermochten des Kaisers Leidenschaft nicht zu zügeln, wie der Tod des Crispus zeigt. Nur wenn die Mutter Helena um Constantin sich ein absolut unvergeßliches Verdienst erworben, wenn sie ihm neben der Muttermilch auch das *γάλα* des Evangeliums gereicht, wenn die unvergeßliche Stunde des ersten Friedens mit dem Namen der Mutter in Verbindung steht, dann ist die pietätsvolle Dankbarkeit des Kaisers erklärlich, dann aber hat Helena auch auf unser treues und ehrendes Gedenken einen gegründeten Anspruch.

Helena und Luise, die Mutter des ersten **christlichen** und die Mutter des ersten **evangelischen** Kaisers ist eine interessante historische Parallele.

Himmel, die wie ein Thau vom Hermon die junge Saat befeuchtet hat — dies die beiden ersten constitutiven Momente in Constantins Bekehrungsgeschichte. Dazu kam seine äußere Lebenserfahrung. Er sah, wie christliche Krieger todesmuthig in den Kampf zogen, er erfuhr in seinem Leben oftmals, daß wirklicher Verlaß nur auf solche ist, die den Herrn Jesum lieb haben. Er hörte, wie die Märtyrer in den Tod gingen, er mochte aus dieser Todesfreudigkeit die Festigkeit des Grundes ahnen lernen, auf dem sie standen. Er lernte christliche Bischöfe[53]) kennen. Nun zierte damals ein herrliches Episcopat die Kirche. Die sämmtlichen älteren Bischöfe waren noch gewählt unter der fast sichern Aussicht auf das Martyrium — es waren apostolische Herbstblüten. Im Verkehr mit diesen Säulen der Kirche erstarkte des Kaisers Glaube und Erkenntniß. Er lernte sich immer mehr als christlichen Kaiser fühlen. In steter sprungloser Entwicklung reifte er vom Gönner zum Bekenner und allmälig entschwanden die Embleme heidnischen Cäsarthums von dem Throne, von den Fahnen,[54]) von den Münzen und endlich, wenn auch nur sehr allmälig und nicht ohne schmerzliche Rückfälle starben im Herzen die Wurzeln seiner heidnischen Vergangenheit ab, so daß er zuletzt im Schatten der Taufgnade eine christliche εὐθανασία feierte. Wir behaupten also, und das sei die Summa, daß die eigentlichen Motive zu Constantins Bekehrung innerliche und geistliche gewesen sind. Der Herr, dessen Wahl ja eben wunderbar ist, hatte sich dieses Rüstzeug grade erwählt, hat es reich gesegnet, mit ihm viel Geduld gehabt, ihm viel vergeben. Dabei mögen neben diesen entscheidenden geistlichen Motiven auch politische in etwas neben hergegangen sein. Je mehr die früheren Augusti und Cäsaren das Wüthen gegen das Evangelium zur Summa ihrer Politik gemacht hatten, desto mehr mußte der weise und staatskluge Kaiser darauf Bedacht nehmen, sich durch Begünstigung der Kirche die dankbare feste Anhänglichkeit und

---

[53]) Hier liegt das Wahrheitsmoment in der Angabe des Sozomenos (I, 5 p. 331) περιτυχεῖν ἐπισκόποις. Es klingt selbst durch jene, von uns schon beurtheilte heidnische Fabel die Erkenntniß hindurch, daß der Verkehr mit Bischöfen zu des Kaisers Bekehrung wesentlich mitgewirkt habe.

[54]) Labarum, die Kreuzesfahne. Die Ableitung dieses Wortes ist sehr schwer nachzuweisen. Dr. Schaff leitet es von einer barbarischen, uns unbekannten Radix ab, welche fremde Söldner in das römische Heer verpflanzt hatten.

die getreue Fürbitte ihrer Bekenner zu sichern; je mehr Roms alte heidnische Größe sich als übertünchtes Grab erwies und die alte Roma als Abendstern dem Untergange zuneigte, um so mehr mußte der Kaiser sich verlockt fühlen, dem aufgehenden hellen Morgenstern christlicher Cultur, an welcher noch die demantnen Thautropfen des Frühlingsmorgens hingen, zuzueilen und auf der Apostelkirche zu Neu=Rom sein τούτῳ νίκα aufzupflanzen. Aber das steht uns fest, die äußerlichen Motive des Diplomaten und Politikers gingen nur in zweiter Linie neben der wirklich innern Bekehrung einher. In erster Linie war das Herz betheiligt, in zweiter erst der Kopf. Wir sehen also in Constantin nicht etwa eine Parallele zu Moritz von Sachsen, dessen Verrath an Johann Friedrich lediglich von dem glühenden Wunsche dictirt ward, die sächsische Kur auf die Albertiner des Hauses Wettin zu übertragen, nicht eine Parallele zu Heinrich IV. von Navarra, dessen Apostasie lediglich in dem Wunsche wurzelte, Paris zu gewinnen, sondern eher eine Parallele zu Gustav Adolf, der ja nebenher freilich auch hoffen mochte, den Glanz der Krone Gustav Wasas zu erhöhen, bei dem aber entscheidend für seine Landung doch nur innerliche, herzliche Motive waren.

Wir haben uns bei der Charakteristik Constantins lange aufgehalten, äußerlich steht dieser Excurs in einem nur losen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden, innerlich aber in einem um so festeren. Zu Nikäa tritt die Märtyrerkirche von gestern als herrschende Staatskirche auf, die πεπονθυῖα als βασιλεύσουσα. Es war für das neutestamentliche Gottesvolk die erste kaiserliche Einmischung in seine heiligen Reichssachen ungefähr von derselben Bedeutung, wie für das alttestamentliche Sauls Königswahl. Ein großartiger Wendepunkt, der Segen und Fluch für die Kirche in seinem Schoße barg. Wir werden zu Nikäa zuerst den Segen dieser jungen, noch im Feuer der ersten Liebe stehenden Verbindung zwischen Staat und Kirche sehen. Um aber das Folgende verstehen zu können, mußten wir uns ausreichend orientiren über den innern Lebensgang und die Herzgeschichte des Kaisers, der das Concil berufen, ihm angewohnt, es manigfach gefördert und befruchtet hat. Wie nun im Einzelnen der Kaiser zu Nikäa sich gezeigt, das wird die dritte Abtheilung darthun.

§ 12. Die Theologie des Areios.

Jetzt an der Schwelle von Nikäa stehend, ist es unsre nächste Aufgabe, die Gegensätze selbst, in so weit sie bei den beiden ersten Kämpfern Areios und Alexander zu Tage treten, zusammenhängend darzustellen. Wir geben zuerst ein Gesammtbild der Theologie des Areios.

a) Quellen.

Aus Areios Feder besitzen wir folgende, in der historischen Entwicklung § 9 bereits kurz erwähnte Reliquien, die wir in chronologischer Ordnung gruppiren.

1. Einen Brief des Areios an Eusebios von Nikomedien (Epiphanius haer. II, Tom. II, p. 732. Theodoret I, 5 p. 20—21 bei Gieseler I, p. 334 a seinem dogmatischen Hauptheile nach abgedruckt.) Er ist geschrieben nach der Verbannung aus Alexandreia (*ὥςτε καὶ ἐκδιῶξαι ἡμᾶς ἐκ τῆς πόλεως ὡς ἀνθρώπους ἀθέους*) aber wahrscheinlich sofort nach der Verbannung auf der Reise nach Palästina in der Absicht, sich in Nikomedien einen *πόντος εὔξεινος* zu bereiten.

2. Einen Brief des Areios an Alexander, bei Epiphanius haer. II, Tom. II, p. 732 inclus. den Ueberschriften mitgetheilt, geschrieben wahrscheinlich in Cäsarea unter den Auspicien des milden Eusebios Pamphilu.

3. Fragmente der *ΘΑΛΕΙΑ*,[55]) eines Werkes, in welchem die Häresie in dem Salonkleide der Belletristik einherschreitet. Bei Athanasios (Orat. I c. Arian. p. 322 Pat.) ist das Prooimion ganz, der dogmatische Inhalt dagegen nur in Excerpten mitgetheilt. Andre Fragmente der Thaleia stehen in c. 6 derselben Orat. I und c. 15

---

[55]) *Θάλεια* ist entweder Nom. propr., also der Name der Muse des Lustspiels und für diese Fassung sprechen einzelne Stellen bei den Alten, besonders bei Athanasios. Ist diese Fassung aber richtig, so wäre es höchst bezeichnend für die Leichtfertigkeit des Areios, wenn er seinem christologischen Hauptwerk einen heidnisch mythologischen Titel gegeben hätte. Oder es ist die bekannte Brachylogie, nämlich das Fem. des Adject. *θάλυς, θάλεια, θάλυ*, zu ergänzen *ΔΑΙΣ*, das Gastmahl *συμπόσιον*, dann wäre es eine Nachbildung jenes berühmten classischen Titels.

de Synod. Arim. Erwähnt findet sich außerdem die Thaleia Athan. de decret. Syn. Nic. c. 16, Epist. ad episc. Aeg. et Libyae, de sentent. Dionys. c. 6, Orat. I c. Arian. c. 2. 4. 7. 9. 10. (Conf. bei Hefele Conciliengesch. I p. 244 Anm. 1.) Gieseler citirt (I p. 335) ein Stück aus der Thaleia wörtlich, ebenso theilt Möhler (Athan. p. 168) den Anfang des Werkes in deutscher Uebersetzung mit und giebt unten in der Anmerkung den griechischen Text. Ueber den Character dieses Buches urtheilt Sozomenos (I, 21) kurz so:[56]) *ἐμφερὴς τῇ χαυνότητι τοῖς Σωτάδου ᾄσμασι* d. h. durch den leichten Ton wohlverwandt den lyrischen Liedern des Aegyptischen Dichters Sotades und Athanasios nennt es eine *κουφολογία*, ein leichtsinniges Geschwätz, ein *μέλος θηλυκόν* ein weibisches Lied und sagt an einer andern Stelle (Orat. I c. Arian. 2), Areios habe sich in seiner Thaleia den Sotades, der selbst den Griechen lächerlich sei (*ὁ καὶ παρ' Ἕλλησι γελώμενος*) und die Tochter der Herodias zum Vorbilde genommen, von dem ersteren habe er das *κεκλασμένον καὶ θηλυκὸν ἦθος*, von der zweiten die *ὄρχησις* und das *παίζειν* in heiligen Dingen gelernt.

Auch wir setzen den Eingang der Thaleia her, weil ihr Styl ein scharf zeichnendes Licht auf den in leerem Wortschwall sich bewegenden, mit dem den Häretikern eigenthümlichen Hochmuth auftretenden Mann wirft, der nebenbei auf sein Martyrium gründlich stolz ist.

Dies Prooimion lautet so:

Κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ, συνετῶν θεοῦ, παίδων ἁγίων, ὀρθοτόμων ἅγιον θεοῦ πνεῦμα λαβόντων, τάδε ἔμαθον ἔγωγε ὑπὸ τῆς σοφίας μετεχόντων ἀστείων θεοδιδάκτων κατὰ πάντα σοφῶν τε, τούτων κατ' ἴχνος ἦλθον, ἐγὼ βαίνων ὁμοδόξως ὁ περίκλυτος ὁ πολλὰ παθὼν διὰ τὴν θεοῦ δόξαν, ὑπό τε θεοῦ μαθὼν σοφίαν καὶ γνῶσιν ἐγὼ ἔγνων.

Man beachte das dreimalige *ἐγώ*, das *περίκλυτος*, welches er von sich selbst aussagt, das *πολλὰ παθών*, welches er so stark betont, die Apotheose, die er seinen Lehrern und Bundesgenossen

---

56) Ueber *Σωτάδης* (conf. Note zu Athan. Patav. I, 1 p. 820 [8]) bemerkt Suidas: Außer einem *Σωτάδης Ἀθηναῖος κωμικὸς τῆς μέσης κωμῳδίας*, der hier nicht gemeint sei, gebe es noch einen *Σωτάδης Κρὴς, Μαρωνείτης δαιμονισθεὶς ἰαμβόγραφος*. Dieser sei hier gemeint. Er habe geschrieben *φλύακας ἤτοι κιναίδους διαλέκτῳ Ἰωνικῇ*.

ertheilt, das *βαίνων κατ' ἴχνος*, welches ein stolzes feierliches Einherschreiten bedeutet.

4. Werden erwähnt seine Volkslieder. Philostorgios berichtet (Fragm. II, 2 p. 470) Areios habe *ἄσματα* (lyrische Lieder) für alle möglichen Lebensverhältnisse gedichtet und erwähnt beispielsweis drei Kategorien solcher Lieder:

a) *ναυτικά* (Schifferlieder),

b) *ἐπιμύλια* (Müllerlieder),

c) *ὁδοιπορικά* (Wanderlieder).

Keins dieser Lieder ist auf uns gekommen, die erhaltenen Titel sind aber wichtig zur Characteristik der schriftstellerischen Thätigkeit des Areios.[57])

Das Material ist gering, wenn man es nur nach seinem Umfange mißt, aber es ist doch vollkommen ausreichend, um sich ein ganz klares sicheres Urtheil über die Theologie des Areios zu bilden; denn es ist die Eigenthümlichkeit dieses Mannes, daß er immer mit der Thür ins Haus fällt und einen verhältnißmäßig geringen Vorrath stets wiederkehrender Schlagworte immer gleich an die Spitze seines Systems stellt. Ueberdies kehren bei dem Mangel an Productivität und bei dem geringen Gedankenkreise, den Areios über-

[57]) Es war ein diplomatischer Meistergriff, den Areios mit der Herausgabe seiner Volkslieder that. Die sonst in wunderbarer Blüte prangende alte Kirche, die durch ihr Märtyrerthum, ihre Kirchenzucht, ihre damals noch evangelisch-bischöfliche Verfassung so einzigartige Schätze besaß, hatte ja der Gemeinde kein Lied gegeben. Hier gab Areios etwas wirklich Neues, bis dahin Fehlendes. Hier sollte er wirklich auf die rechtgläubige Kirche anregend wirken. Es ist ja Thatsache, daß der erste bedeutende orthodoxe abendländische Hymnendichter, Hilarius Pictaviensis, den Gedanken rechtgläubige Lieder zu dichten, faßte, als er während seines Constantinopolitanischen Exils die verführerische Macht der Arianischen Volkslieder kennen gelernt hatte. (Dr. Schaff p. 90). — Wir Glieder der deutsch-evangelischen Kirche lutherischer Herkunft, die der Herr in diesem einen Stück viel reicher gemacht hat, als es die alte Kirche war, kennen die wunderbare Macht des Kirchenliedes im Volkston. Uebrigens haben die Apostel des Unglaubens in unsern Tagen hierin dem Apostel reichlich nachgeahmt. Das junge Deutschland hat seine freche Gotteslengnung auch durch einschmeichelnde Lieder an den Mann bringen wollen. Man vergleiche das Lied von Prutz voll Modergeruch: „Kreuz und Rose.“ Aber die Gerok, Spitta, Knak und Knapp haben ihnen ein herrliches paroli geboten in dem von ihnen gepflegten neuen genus poëticum „dem geistlichen Liede.“ Einer von diesen Vieren, Gerok, ist ja auch nach Seiten formeller und rein künstlerischer Begabung jedem jetzt lebenden deutschen Dichter andrer Richtung mindestens ebenbürtig.

haupt beherrscht, unter etwas andern Wendungen eben immer dieselben Gedanken wieder. Dazu kommt, daß sein genialer Widerpart Athanasios, dem doch Alles vorlag, mit Meisterschaft citirt, so daß wir auch rücksichtlich dessen, was als Ganzes verloren gegangen ist, nicht rathlos sind.

b) Die Lehre des Areios selbst.

α. Die Lehre vom Vater.

Die erste Hypostase, der ὁ θεός ist bei Areios in jeder Hinsicht das schlechthin einzigartige, unvergleichliche Sein und Herrschen. Er allein ist der absolut anfangslose: ὁ θεὸς ἄναρχός ἐστι (Brief an Eus.), ja diese Bezeichnung genügt ihm noch nicht, er fügt noch den seltnen Superlativ von μόνος bei und sagt, der Vater ist ἄναρχος μονώτατος, der Vater existirt anfangslos vor dem Sohne; ὁ θεὸς προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως. Der Vater ist allein ἀΐδιος (Thal. Orat. I c. Ar. p. 322 Pat.). Die schlechthinnige Erhabenheit und unvergleichliche Einzigartigkeit des ὁ θεός über die beiden andern Hypostasen drückt er zusammenhängend so aus: (Brief an Alex.) οἴδαμεν ἕνα θεόν, μόνον ἀγέννητον, μόνον ἀΐδιον, μόνον ἄναρχον, μόνον ἀληθινὸν, μόνον ἀθανάσιον ἔχοντα,[58]) μόνον σοφὸν, μόνον ἀγαθὸν, μόνον δυναστὴν, μόνον κριτὴν, πάντων διοικητὴν οἰκόνομον ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον δίκαιον καὶ ἀγαθόν. Νόμου καὶ προφητῶν καὶ καινῆς διαθήκης τοῦτον θεόν. Der Vater ist die alleinige Causalität, der αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων, der alleinige Quellpunkt für Alles, die πηγὴ πάντων. Das unbedingte schrankenlose Präponderiren und Prävaliren, das περισσεύειν der ersten Hypostase über die beiden andern ist also der erste Grundgedanke der Gotteslehre des Areios. — Dieser ὁ θεός aber sollte nun auch der schlechthin Einfache und sich selbst schlechthin Gleiche sein. Die bange Sorge die Einfachheit Gottes zu verlieren, verfolgte den Areios wie sein Schatten, wie

[58]) Bei ἀθανάσιον ἔχοντα liegt der Schwerpunkt auf dem ἔχων, welches nicht das Partic. von dem transitiven ἔχω ich habe, sondern von dem intransitiven ἔχω ich verhalte mich, ist. Der Vater also allein steht in dem Verhältniß der ἀθαναςία, bei ihm allein ist sie ein Ausfluß seines Wesens, die andern Hypostasen haben die ἀθανασία nur κατὰ χάριν als δοθεῖσαν.

ein φάντασμα, und trieb ihn unaufhaltsam auf der negativen Bahn weiter. Philosophisch unbegabt und dialectisch zwar gewandt, aber immer in den niedrigen Sphären sich bewegend, vermochte er den majestätischen Gottesbegriff der heiligen Schrift mit seiner heiligen Beweglichkeit und wunderbaren innern Lebensfülle nicht zu fassen. Seine einzige Sorge war, zu verhindern, daß der Vater nicht als σύνθετος, διαιρετός und τρεπτός dargestellt werde, sonst könne nicht verhindert werden, daß dem ἀσώματος θεός allmälig auch ein σῶμα beigelegt werde, und er dann das zu tragen habe, was die Consequenzen des σῶμα sein: τα ἀκόλουθα σώματι πάσχων. (Conf. Dorner I p. 817). Scharf und fein drückt Böhringer (I, 2 Abth. p. 61) sich hierüber so aus: „Arius geht aus von der Idee Gottes als des Absoluten. Gott ist darum nur in der Einheit zu denken, absolut in Zeit und Wesen, das heißt schlechthin vor Allem und über Allem. Das ist wie man sieht der abstracte Monotheismus, der Standpunkt des Judenthums, zwar ohne Emanation und Bild, aber auch ohne Immanenz und Leben“ und Geß (p. 185) bemerkt nicht minder treffend: „Indem der Arianismus sich mit der Abstraction der Ungezeugtheit der Aseität bei seinem Reden über den Vater begnügte, die innern Lebenstiefen Gottes aber ignorirte, ward ihm der Sohn, der Gezeugte eben darum zum Nicht-Gott.“ Daß aber diese starr judaisirenden Grundgedanken des Areios über den ὁ θεός wesentlich philonischen Ursprungs sind, hat nach Staudenmaiers Vorgang (Philosophie des Christenth. I, 506) Hefele (Concil. Gesch. I p. 228) energisch hervorgehoben.

Dazu kommen aber rücksichtlich der ersten Hypostase noch zwei Lehren, die dem Areios allein eigenthümlich sind. Es ist dies zunächst die mechanische Trennung des Gottesbegriffs vom Vaterbegriff, des Gottseins vom Vatersein. Das θεὸν εἶναι ist dem Vater wesentlich, das πατέρα εἶναι ist mehr ein Accidenz. Gott war nicht immer Vater, es gab eine Zeit, wo er isolirt nur Gott und nicht Vater war. (Thal. in Orat. I c. Arian. p. 322) οὐκ ἀεὶ ὁ θεός πατὴρ ἦν, ἀλλ' ἦν, ὅτε ὁ θεός μόνος ἦν καὶ οὔπω πατὴρ ἦν, ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε πατήρ. Also nicht γέγονε, sondern nur ἐπιγέγονε, ohne daß dies schlechthin wesentlich gewesen wäre.

Weiter ist dem Areios characteristisch die Unterscheidung einer

doppelten *σοφία* und eines doppelten *λόγος*, eines wesentlichen und eines mehr unwesentlichen. Der Sohn ist nicht *ὁ λόγος* und *ἡ σοφία*, sondern nur ein *λόγος τις* und eine *σοφία τις*. Er redet von einer *ἰδία σοφία* und einem *ἴδιος λόγος*, die in Ewigkeit dem Vater eignen und bleiben und von einer *σοφία* und einem *λόγος κατ' ὄνομα* und *κατὰ χάριν*. Die classische Stelle hierfür ist: (Thal. in Orat. I c. Arian. 322) *δύο γ'οὖν σοφίας φησὶ εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον . . . οὕτω καὶ λόγον ἕτερον εἶναι παρὰ τὸν υἱὸν* (über den Sohn hinaus, mehr als der Sohn) *ἐν τῷ θεῷ καὶ τούτου μετέχοντα ὠνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν λόγον*. Es geht also gleichsam nur Eine *σκιά*, ein *ἀπαύγασμα* vom wesentlichen *λόγος* auf den Sohn über, der Kern desselben bleibt *ἐν τῷ θεῷ*.

β. Die Lehre vom Sohne.

αα. Des Sohnes *ἀρχή*.

Areios bekämpft aufs Entschiedenste (Brief an Euseb.) die Lehre des Alexander vom ewigen Ausgang des Sohnes. Er weist Ausdrücke zurück, wie *ἀεὶ ὁ υἱός*, *ἅμα υἱός*, *συνυπάρχει ἀγεννήτως ὁ υἱὸς τῷ θεῷ*, *ἀειγεννής ἐστιν*, *ἀγεννητογενής ἐστιν*. Diese Ausdrücke wird freilich Alexander schwerlich in dieser Form gebraucht haben. Wir glauben zwar nicht an eine absichtliche Fälschung des Areios, weil er uns zu einer solchen Annahme keine Veranlassung giebt, wohl aber glauben wir an ein Mißverständniß und ein solches ist leicht erklärlich. Nach Areios hatte Alexander diese Worte nicht geschrieben, sondern nur gesprochen (*δημοσίᾳ λέγοντι*), Areios sie also nur gehört und das, was er gehört hatte, mochte so geklungen haben, giebt aber geschrieben einen ganz andern Sinn. Wir folgen der Hypothese Möhlers (Athan. p. 182, 35), welcher meint, Alexander habe nicht:

ἀγεννητογενής sondern *ἀγενητογεννής*

nicht:

συνυπάρχει ἀγεννήτως sondern *ἀγενήτως*

gesagt. Alexander hatte also dem Sohne wohl das *γεννᾶσθαι*, nicht aber das *γενέσθαι* zugesprochen, letzteres aber viel mehr durch

6*

das Adverbium ἀγενήτως entschieden vom Sohne abgewehrt.[59]) Doch abgesehen von diesem Mißverständniß, bekämpft Areios nun auch ganz die bestimmte Lehre des Alexander, die jedes Mißverständniß ausschloß, nämlich das: ἀεὶ ὁ υἱός, ἅμα ὁ υἱός. Er selbst nun entwickelt seine Lehre über des Sohnes ἀρχή in folgendem Gedankengang. Die ἀρχή des Sohnes ragt zwar über die gewöhnliche irdische Zeitrechnung hinweg, die χρόνοι, die αἰῶνες sind nach ihm. Er ist πρὸ χρόνων und πρὸ αἰώνων entstanden, aber er ist nicht ἀΐδιος, nicht einmal συναΐδιος, das εἶναι ἅμα τῷ πατρὶ steht ihm nicht zu. So erkennt Areios zwar dem Sohne eine vorweltliche Existenz, aber keine ewige Präexistenz zu. Wo er das Wesen Gottes in die volle Ewigkeit zurückverfolgt, findet er keinen Sohn, sondern nur einen ὁ θεός und am Vaterherzen anstatt des Sohnes einen horror vacui. Dies ist der wahre Sinn des berüchtigten:

Ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν

welches unter verschiednen Varianten wiederkehrt, so in der Thaleia: οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός und οὐκ ἦν πρὶν γένηται, so im Briefe an den Eusebios: καὶ πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ, ἢ ὁρισθῇ ἢ θεμε-

---

[59]) Zum richtigen Verständniß der Alexandrinischen Christologie ist die genaueste Sorgfalt bei dem Stamme ΓΕΝ unerläßlich. Von diesem Stamme bilden die Griechen zwei Verba:

1. γίγνομαι, ich werde, entstehe, fio, orior; γενήσομαι, ἐγενήθην, γεγένημαι. Dieser Stamm giebt den Aor. II Med. und das Perf. II Act. ἐγενόμην und γέγονα an εἰμί ab, welchem der Aor. und das Perfect fehlen.
   γέγονα = fui, γεγένημαι = factus sum, ἐγενόμην = eram, wobei wir bereitwillig zugeben, daß ἐγενόμην an einzelnen Stellen freilich auch den volleren feierlicheren Sinn „sich vollziehen" ja selbst mit passivischem Anhauch „vollzogen werden" erreichen kann, welchen Steinmeyer (die Geschichte der Geburt des Herrn 2c. Berlin 1873, p. 36) in seiner geistvollen Entwicklung über die Schatzung für das ἐγένετο in Luc. 2, 2 in Anspruch nimmt. ἐγενήθην = fiebam.
2. γεννάω, welches ganz regelmäßig geht und „zeugen, erzeugen" bedeutet.

Diese beiden Verba rücken in vielen Formationen so nahe aneinander, daß sie nicht mehr phonisch, sondern nur orthographisch verschieden sind, und doch hängt das richtige Verständniß davon ab, daß man in jedem einzelnen Falle sorgfältig beachtet, ob ν oder νν steht, zumal in der Θ Gruppe beide Verba sich auch in der Bedeutung zwar nie decken, wohl aber nahe an einander streifen. Hier ist ein Punkt, der einmal zeigt, wie absolut unentbehrlich dem Theologen, der die Alten studiren will, gründliche philologische Bildung ist.

λιωϑῇ, οὐκ ἦν. Die den Arianern eigne Vorsicht in der Wahl ihrer Worte zeigt sich übrigens in dieser Formel deutlich. Sie vermeiden es geflissentlich zu sagen: ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν, obwohl sie schließlich dies letztere meinen (Conf. Orat. I c. Ar. 13) sondern sie hüllen ihren Gedanken in das Halbdunkel des ποτέ, welches übrigens ein characteristisches Abbild ihrer ganzen Nebeltheologie ist.

ββ. Die Ursache des γεννηϑῆναι des Sohnes.

Die ganze Armseligkeit arianischer Christologie erscheint am schlagendsten, wenn man den von Areios selbst angegebnen Grund des γεννηϑῆναι des Sohnes ansieht.

Ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ[60]) darum allein hat die erste Hypostase, der ὁ ϑεός den Sohn werden lassen, also allein zum Behufe der Weltschöpfung, specieller zum Behufe der Erschaffung des Menschen (ἡμᾶς). Aber Areios denkt sich auch hier den Sohn nicht als denjenigen, welcher aus freier Fülle schöpfend schafft, sondern nur als den Werkmeister des Vaters, als ein Mittelwesen zwischen den schaffenden Gott und die ideell und principiell fertige Welt hingestellt, deren factische und praktische Ausführung für die Majestät des ὁ ϑεός zu kleinlich ist, deshalb muß ihm der Sohn als medium, als ὄργανον dienen. Uebrigens übt an diesem δημιουργεῖσϑαι δι' ὀργάνου Athanasios (Orat. I c. Arian. 26) eine wahrhaft vernichtende Kritik: τοιαῦτα γὰρ λέγοντες τοῦ κατασκευάσαντος μᾶλλον ἀσϑένειαν δεικνύετε, εἰ μὴ καὶ μόνος ἴσχυσε δημιουργῆσαι τὰ πάντα, ἀλλ' ἔξωϑεν ἑαυτῷ ὄργανον ἐπινοεῖ, ὥσπερ τέκτων ἢ ναυπηγός τις, μὴ δυνάμενος ἐργάσασϑαι χωρὶς σκεπάρνου καὶ πρίονος· τί οὖν τούτου ἀσεβέστερον; Athanasios zeigt also, daß die Arianer das grade Gegentheil von dem erreichen, was sie erreichen wollen. Sie wollen die erste Hypo=

[60]) Wenn also das δημιουργῆσαι der Welt der entscheidende Grund für das Hervortreten des Sohnes ist, so wirft dies ein trübes Streiflicht zurück auf die unter αα. citirten Aussprüche des Areios: πρὸ χρόνων, πρὸ αἰώνων. Der Sohn ward zum Behufe der Schöpfung, also unmittelbar vor derselben. Zuerst er, dann sofort die χρόνοι und αἰῶνες. Daher werden wir sicher dem Areios Nichts unterstellen, wenn wir πρὸ χρόνων in seinem Sinne so fassen: zwar vor den irdischen Zeiten, aber doch unmittelbar vor ihnen, zwar vorzeitlich, aber doch beinahe gleichzeitlich.

stase verherrlichen und sie stellen sie bloß, sie machen sie abhängig von einem *ὄργανον*. Die mechanische Trennung von Gott und Welt, beides lose verbunden durch den Sohn, das ist, wie Möhler (Athan. p. 179) richtig hervorhebt einer der Grundzüge der arianischen Häresie und die Ueberspannung der Trennung zwischen Gott und Welt, zwischen welchen beiden der auf das Niveau eines Mittelwesens herabgedrückte Sohn steht, ist wieder eine von Philo erborgte Idee des Areios. Der Philonische *λόγος* und der Arianische Sohn sind nach Seiten der Leere und Nebelhaftigkeit wahlverwandt.

Ist aber die Weltschöpfung allein die äußre Veranlassung des Hervortretens des Sohnes, so ist natürlich der innre Quellpunkt seines Wesens nicht das Wesen des Vaters, nicht seine *οὐσία*, sondern der Wille des Vaters sein *θέλημα*, seine *βουλή*, sein *βούλημα* (Brief an Euseb.).[61])

γγ. Das Wesen des Sohnes.

Wenn so Areios den Sohn ausschließlich aus dem Willen des Vaters ableitet, so entrückt er ihn dadurch natürlich der innergöttlichen Sphäre und stellt ihn in die Sphäre der Geschöpflichkeit. Während, wie uns die Vorgeschichte gezeigt hat, die Alexandrinischen Väter des dritten Jahrhunderts über die Zeugung *βουλήματι* hinausgestrebt sind zur Zeugung *ἐξ οὐσίας*, so fällt Areios unter vollkommner Ignorirung der schweren Geistesarbeit eines Säculums jählings und vollkommen wieder zurück zur Zeugung *βουλήματι*, setzt an diesem Punkte seine christologische Construction ein und zieht die vollen Consequenzen.

Der Sohn ist ein Geschöpf des Vaters. Er stammt, wie alles Gewordne *ἐξ οὐκ ὄντων*. Er ist ein *κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον*, ein *κτισθείς*, ein *θεμελιωθείς*. Seine *ἀρχή* ist eine *ἀρχή τοῦ κτίζεσθαι* (passivisch, nicht medial zu fassen, sein Anfang ist ein Anfang des Geschaffenwerdens.) Er ist ein *ποίημα* des Vaters. Natürlich mußten so unerhörte Behauptungen die christologisch so

---

[61]) Wie armselig erschien doch dem Areios der reiche Himmel! Nicht darum läßt er den Sohn gezeugt werden, damit der Vater eben Vater werde, weil das Vatersein seinem heiligen Wesen immanent nothwendig ist, weil es zur vollen Seligkeit des Vaters gehört, den Sohn zu zeugen, zu haben, zu lieben, sondern allein darum, damit der Vater sich eine kleine Erleichterung in seiner Amtsarbeit verschaffen könne.

volle Zeit mit Schrecken erfüllen, daher versucht Areios an einzelnen Stellen den Sohn wenigstens über die Sphäre gewöhnlicher Geschöpfe hinwegzuheben, um gar zu harten Anstoß zu vermeiden. Er nennt den Sohn ein *κτίσμα . . . ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων* also nicht ohne Weiteres ganz so, wie eins der andern Geschöpfe. Er sagt vom Vater: *πεποίηκεν ἕνα τινά*, also *ἕνα*, das heißt einen Einigen, Einzigartigen, aber doch *τινά*, einen quidam, einen Gewissen. Es leuchtet von selbst ein, daß durch derartige Concessionen die Häresie Nichts von ihrer Anstößigkeit verliert, wohl aber durch sie ungelehrte Leute bethört und bestochen werden konnten, weil flüchtig angesehen doch eben selbst von Areios dem Sohne eine einzigartige Stellung gewahrt blieb.

Ist aber der Sohn ein *κτίσμα*, so hat er Nichts eigen, sondern hat Alles vom Vater, das Leben und das Sein (*καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ πατρὸς εἰληφότα*). Die Schriftstellen nun, auf welche Areios seine Häresie vom *κτίσμα* stützen wollte, waren, wie auch Dr. Schaff (p. 945, 4) trefflich und übersichtlich darstellt, vor allen Dingen folgende.

1. Proverbien 8, 22

יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז׃

welches Wort die LXX übersetzen: *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ*, während die Vulgata: possedit me hat. Aus diesem *ἔκτισέ με* deducirte nun Areios sein *κτίσμα*, aber abgesehen davon, daß die Uebersetzung *ἔκτισέ με* dem קָנָנִי nicht genau entspricht, ist es eine beispiellose Leichtfertigkeit und Verwegenheit, auf ein einziges alttestamentliches Schriftwort, welches noch dazu nur der Peripherie der Prophetie auf Christum angehört, eine Christologie gründen zu wollen, die den unzähligen neutestamentlichen Zeugnissen von Christo gradezu ins Gesicht schlägt. (Conf. hierüber Athanasios Orat. II c. Ar. c. I und Expositio fidei 3. *οὐ λέγει δὲ πρὸ ἔργων ἔκτισέ με, ἵνα μή τις εἰς τὴν θεότητα τοῦ λόγου ἐκλάβοι τὸ ῥητόν.*)

2. Actor. 2, 36: *ὅτι, καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός* und gründeten hierauf ihre Lehre vom *ποίημα*.

3. Endlich aber ritten sie mit besondrer Vorliebe auf Kol. 1, 15 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* herum, welche Stelle Athanasios (Exposit. fidei 1) so auslegt · *ἔστι τοίνυν τὸ, ὃ δι' ὑμᾶς*

stase verherrlichen und sie stellen sie bloß, sie machen sie abhängig von einem ὄργανον. Die mechanische Trennung von Gott und Welt, beides lose verbunden durch den Sohn, das ist, wie Möhler (Athan. p. 179) richtig hervorhebt einer der Grundzüge der arianischen Häresie und die Ueberspannung der Trennung zwischen Gott und Welt, zwischen welchen beiden der auf das Niveau eines Mittelwesens herabgedrückte Sohn steht, ist wieder eine von Philo erborgte Idee des Areios. Der Philonische λόγος und der Arianische Sohn sind nach Seiten der Leere und Nebelhaftigkeit wahlverwandt.

Ist aber die Weltschöpfung allein die äußre Veranlassung des Hervortretens des Sohnes, so ist natürlich der innre Quellpunkt seines Wesens nicht das Wesen des Vaters, nicht seine οὐσία, sondern der Wille des Vaters sein θέλημα, seine βουλή, sein βούλημα (Brief an Euseb.).[61])

γγ. Das Wesen des Sohnes.

Wenn so Areios den Sohn ausschließlich aus dem Willen des Vaters ableitet, so entrückt er ihn dadurch natürlich der innergöttlichen Sphäre und stellt ihn in die Sphäre der Geschöpflichkeit. Während, wie uns die Vorgeschichte gezeigt hat, die Alexandrinischen Väter des dritten Jahrhunderts über die Zeugung βουλήματι hinausgestrebt sind zur Zeugung ἐξ οὐσίας, so fällt Areios unter vollkommner Ignorirung der schweren Geistesarbeit eines Säculums jählings und vollkommen wieder zurück zur Zeugung βουλήματι, setzt an diesem Punkte seine christologische Construction ein und zieht die vollen Consequenzen.

Der Sohn ist ein Geschöpf des Vaters. Er stammt, wie alles Gewordne ἐξ οὐκ ὄντων. Er ist ein κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ein κτισθείς, ein θεμελιωθείς. Seine ἀρχή ist eine ἀρχή τοῦ κτίζεσθαι (passivisch, nicht medial zu fassen, sein Anfang ist ein Anfang des Geschaffenwerdens.) Er ist ein ποίημα des Vaters. Natürlich mußten so unerhörte Behauptungen die christologisch so

[61]) Wie armselig erschien doch dem Areios der reiche Himmel! Nicht darum läßt er den Sohn gezeugt werden, damit der Vater eben Vater werde, weil das Vatersein seinem heiligen Wesen immanent nothwendig ist, weil es zur vollen Seligkeit des Vaters gehört, den Sohn zu zeugen, zu haben, zu lieben, sondern allein darum, damit der Vater sich eine kleine Erleichterung in seiner Amtsarbeit verschaffen könne.

volle Zeit mit Schrecken erfüllen, daher versucht Areios an einzelnen Stellen den Sohn wenigstens über die Sphäre gewöhnlicher Geschöpfe hinwegzuheben, um gar zu harten Anstoß zu vermeiden. Er nennt den Sohn ein *κτίσμα* . . . *ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων* also nicht ohne Weiteres ganz so, wie eins der andern Geschöpfe. Er sagt vom Vater: *πεποίηκεν ἕνα τινά*, also *ἕνα*, das heißt einen Einigen, Einzigartigen, aber doch *τινά*, einen quidam, einen Gewissen. Es leuchtet von selbst ein, daß durch derartige Concessionen die Häresie Nichts von ihrer Anstößigkeit verliert, wohl aber durch sie ungelehrte Leute bethört und bestochen werden konnten, weil flüchtig angesehen doch eben selbst von Areios dem Sohne eine einzigartige Stellung gewahrt blieb.

Ist aber der Sohn ein *κτίσμα*, so hat er Nichts eigen, sondern hat Alles vom Vater, das Leben und das Sein (*καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ πατρὸς εἰληφότα*). Die Schriftstellen nun, auf welche Areios seine Häresie vom *κτίσμα* stützen wollte, waren, wie auch Dr. Schaff (p. 945, 4) trefflich und übersichtlich darstellt, vor allen Dingen folgende.

1. Proverbien 8, 22

יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז׃

welches Wort die LXX übersetzen: *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ*, während die Vulgata: possedit me hat. Aus diesem *ἔκτισέ με* deducirte nun Areios sein *κτίσμα*, aber abgesehen davon, daß die Uebersetzung *ἔκτισέ με* dem קָנָנִי nicht genau entspricht, ist es eine beispiellose Leichtfertigkeit und Verwegenheit, auf ein einziges alttestamentliches Schriftwort, welches noch dazu nur der Peripherie der Prophetie auf Christum angehört, eine Christologie gründen zu wollen, die den unzähligen neutestamentlichen Zeugnissen von Christo geradezu ins Gesicht schlägt. (Conf. hierüber Athanasios Orat. II c. Ar. c. I und Expositio fidei 3. *οὐ λέγει δὲ πρὸ ἔργων ἔκτισέ με, ἵνα μή τις εἰς τὴν θεότητα τοῦ λόγου ἐκλάβοι τὸ ῥητόν*.)

2. Actor. 2, 36: *ὅτι, καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός* und gründeten hierauf ihre Lehre vom *ποίημα*.

3. Endlich aber ritten sie mit besondrer Vorliebe auf Kol. 1, 15 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* herum, welche Stelle Athanasios (Exposit. fidei 1) so auslegt · *ἔστι τοίνυν τὸ, ὃ δι' ὑμᾶς*

ἐφόρεσε σῶμα κτίσμα, für die *θεότης* des *θεὸς λόγος* aber ist das *κτίσμα εἶναι* ein *ξένον*.

Aus seiner Lehre vom *κτίσμα* folgerte nun Areios, daß dem Sohne die Gottheit entschieden abzusprechen sei. Er wagte, was bis dahin innerhalb der Kirche Niemand gewagt hatte: *ἐτόλμησε δὲ εἰπεῖν πάλιν, ὅτι οὐδὲ θεὸς ἀληθινός ἐστιν ὁ λόγος*. Zwar wird der Sohn Gott genannt (*εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός*), aber er ist es nicht wahrhaftig, sondern blos in Folge eines gewissen Gnadenantheils (*ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος*). Doch auch rücksichtlich dieses Antheils unterscheidet er sich nicht von andern Gotteskindern (*ὥσπερ καὶ ἄλλοι πάντες*). Er wird blos dem Namen nach Gott genannt (*οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνος θεός*), dem Wesen nach aber ist er Gott grade so fremd und unähnlich, wie Alles andre (*καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστιν*. Ja Areios kann gar nicht Worte genug finden, um die Grundverschiedenheit zwischen dem Wesen des Vaters und des Sohnes auszudrücken. Ihre Wesen sind getrennt von Natur (*μεμερισμέναι τῇ φύσει*) total fremdartig und abgesondert von einander (*ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπεσχοινισμέναι*) fremd und eins des andern untheilhaftig (*ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων*). Sie sind an Wesen und Ehren in jeder Hinsicht einander unähnlich. (*ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς οὐσίαις καὶ δόξαις*.) Wenn nun dennoch Areios dem Sohne göttliche Verehrung nicht unbedingt abspricht, während es doch die einzige volle Consequenz seiner Irrlehre gewesen wäre, diese Verehrung abzulehnen, so will er sich eine Art Rechtstitel schaffen in seiner Lehre von der *θεοποίησις* des Sohnes, also von der Vergottung desselben. *Οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεός, ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη* (Orat. I c. Arian. 9). Durch diese Lehre ist Areios ein richtiger Vorläufer des Socinianismus geworden und hat die ganze biblische Christologie auf den Kopf gestellt. Während diese gipfelt in der *ἐνανθρώπησις τοῦ θεοῦ υἱοῦ*, mündet die Arianische Häresie aus in eine *θεοποίησις τοῦ ἀνθρώπου Ἰησοῦ*. Uebrigens haben die Arianer ihren Kampf gegen die wahrhaftige Gottheit des Herrn nach der Methode geführt, daß sie diejenigen Schriftstellen, welche die wahrhaftige Menschheit Christi bezeugen, einseitig premiren, die andre mit den

obigen parallel laufende Serie von Schriftzeugnissen dagegen völlig ignoriren. So fragen sie (Orat. III c. Arian. p. 457) *πῶς δύναται λόγος εἶναι ἢ θεός ὁ κοινώμενος ὡς ἄνθρωπος καὶ κλαίων καὶ πυνθανόμενος;* Sie haben, wie Athanasios scharfsinnig bemerkt, das mit den Juden gemein, „daß sie *ἀμφότεροι ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων, ὧν ὑπερέμεινεν ὁ σωτὴρ δι' ἣν εἶχε σάρκα ἀρνοῦνται τὴν ἀϊδιότητα καὶ θεότητα τοῦ λόγου.*

δδ. Die Intelligenz des Sohnes.

Der Sohn steht nicht nur physisch tief unter dem Vater, so wie metaphysisch als sein in jeder Hinsicht ihm unähnliches Geschöpf, sondern auch intellectuell; denn sein Wissen ist ein beschränktes. Er vermag den Vater weder vollständig zu sehen, noch scharf zu erkennen (*οὔτε ὁρᾶν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ υἱός τὸν ἑαυτοῦ πατέρα*, sondern was er kennt und was er sieht, kennt und sieht er nur nach der Analogie der ihm eigenthümlichen Maße von Verständniß, grade so, wie wir nach dem Maße unsrer (etwas niedrigeren) Erkenntniß sehen und erkennen: *καὶ ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς βλέπομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν* und (Orat. I c. Arian. 11) *καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα.* Also auch nach Seiten der Intelligenz besteht zwischen dem Sohne und dem Vater ein specifischer Unterschied, nämlich der Unterschied zwischen *τελείως* und *οὐ τελείως*, zwischen dem Sohne und uns hinwiederum nur ein rein gradueller, der Unterschied: Wir schlechthin *οὐ τελείως*, der Sohn *σμικρόν τι τελειότερον.* Also auch hier das entschiedenste Zerreißen des Bandes zwischen Vater und Sohn einerseits, daneben aber der schwächliche und hinkende Versuch, doch zwischen dem Sohne und der übrigen Creatur einen gewissen Gradunterschied festzuhalten. Die Erkenntniß, daß es zwischen Gott und der Creatur kein Mittleres giebt, fehlt auch hier. Dem Sohne alles innerlich und wesenhaft ihm Gebührende schnöde rauben und dann ein Weniges rein äußerlich aufkleben, ist auch hier die Methode.

εε. Die ethische Seite des Sohnes *τρεπτότης.*

Rücksichtlich der ethischen Seite des Sohnes ist Areios Anfangs etwas tiefer gewesen. In der ältesten Urkunde, die wir von ihm besitzen, dem Briefe an den Eusebios, sagt er von dem Sohne noch

aus: er sei *ἀναλλοίωτος*, also unveränderlich. Später aber streifte[62]) er auch dies letztere tiefere Erbe seiner Lucianischen Schülerzeit und seiner Alexandrinischen Vergangenheit ab und lehrte ausdrücklich in der Thaleia die *τρεπτότης* des Sohnes, als eine nothwendige Consequenz seines Wesens. Doch scheint Areios zur Anerkennung dieser Consequenz erst durch Disputationen mit seinen Gegnern sich gedrängt gesehen zu haben. Alexander berichtet nämlich in seinem Circularschreiben (Sokrates I, 6): *ἠρώτησε γ'οὖν τις αὐτοὺς, εἰ δύναται ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τραπῆναι, ὡς ὁ διάβολος ἐτράπη;* und darauf hätten die Arianer ohne Scheu geantwortet: *ναὶ δύναται.* In seinen eignen späteren Schriften führt nun Areios die Irrlehre von der *τρεπτότης* so durch: Der Sohn ist *τρεπτός*, das ist „wandelbar" gemäß seinem eignen freien Willen (*τῷ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ*) und zwar ist er das, wie alle Andern (*ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος*) und (Orat. I c. Arian. 9) *οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατὴρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει, ὡς τὰ κτίσματα.* Er kann sich verändern (*δύναται τρέπεσθαι*) und zwar ganz so, wie wir (*ὥσπερ καὶ ἡμεῖς*) denn er ist veränderlicher Natur (*τρεπτῆς ὢν φύσεως*). Er bleibt gut, so lange er will (*ἕως βούλεται, μένει καλός*). Hörte er auf, dies zu wollen, so könnte er auch *κακός* werden. —

Die factische Sündlosigkeit Christi läßt zwar Areios bestehen. Sie ist ihm aber Ausfluß des freien Willens und des richtigen Gebrauchs des freien Willens in meliorem partem. Die auf Bewährung ruhende factische Heiligkeit des Sohnes hat der Vater vorausgewußt (*καὶ προγινώσκων ὁ θεός, ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν*) und darum hat er ihm vermittelst einer prolepsis historica die Herrlichkeit vorweggegeben, welche der Sohn als Mensch durch seine Tugend sich nachher verdiente (*προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν ἔδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετά ταῦτα*), so daß also der Herr aus den Werken gerecht geworden ist und der diese spätere Gerechtigkeit vorherwissende Vater den Sohn gleich auf

[62]) In dieser Wandlung im Standpunkt des Areios, resp. in seinem immer entschiedneren Graviтiren nach Links hin, sieht Albert Peip (Trinität bei Herzog XVI p. 447) eine Art Prophetie auf die Geschichte des Arianismus. Er sagt: „Er (Areios) hat, wie es scheint, die neben einander auftretenden Unterschiede der Homöusianer, der Homöer und Heterousianer oder Anomöer an sich selbst nach einander erfahren."

sie hin gebildet hat. (ὥςτε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεὸς τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκεν.) Christi δόξα ist also eine Pränumerando-Zahlung des Vaters an ihn und ist später von ihm verbient worden.[63])

ζζ. Das Verhältniß der beiden Naturen in Christo.

Eigentlich kann man zwar bei Areios von zwei Naturen in Christo gar nicht sprechen, da ja das Göttliche in ihm nur ein unbestimmtes Etwas, ein λόγος τις ist, aber es entsteht doch die wichtige Frage, wie sich Areios dieses göttliche Etwas mit dem Menschen Jesus vermählt gedacht hat. Es begegnet uns hier wieder die große Zerfahrenheit, Halbheit und Inconsequenz des arianischen Systems, denn gleich wie er den λόγος nicht ganz und voll, klar und bestimmt mit dem πλήρωμα τῆς θεότητος identificirte, so ließ er auch das selbst ihm gebliebne Residuum von λόγος sich nicht mit einem vollen Menschen vermählen, sondern lediglich ein menschliches σῶμα annehmen, aber die Stelle der menschlichen ψυχή und des menschlichen νοῦς oder πνεῦμα eben vertreten sein durch den λόγος τις. Der Christus des Areios erwächst also aus einer Vermählung des λόγος τις mit einem menschlichen σῶμα. Daß dies die Lehre des Areios gewesen, wird von den Alten vielfach bezeugt (Conf. bei Ittig § 53 p. 53), da aber diese seine Häresie im ersten Stadium des Kampfes keine irgend wie entscheidende Rolle spielte, so hat uns über sie Athanasios kein directes Wort des Areios als Citat erhalten, welches ihn bestimmt als Vorläufer des Apollinaris erscheinen ließe. Jedenfalls erhoben die spätern Arianer diese Irrlehre auf ihren

[63]) Was kommen doch für wunderliche christologische Constructionen, welche räthselhaften Künsteleien kommen zu Stande, wenn man sich von dem majestätischen Christusbilde des geschriebenen Wortes Gottes entfernt! Uebrigens ist hier Areios ein wahrer Prototypos der καινοί und κενοί χριστόλογοι. Wie er, leugnen auch sie den heiligen Quell, aus dem die ethische Herrlichkeit ganz von selbst sich ergiebt, nämlich seine heiligen Wesenstiefen, können aber, wie er, einer gewissen Sündlosigkeit nicht entrathen und construiren dann rein äußerlich eine Sündlosigkeit ex post, ohne zu bedenken, daß die ethische Herrlichkeit des Herrn mit seiner wesentlich göttlichen steht und fällt. Ein arianischer Christus ist eben kein sündloser Christus; denn da der Herr seine göttliche Herrlichkeit feierlich ja eidlich ausgesagt hat, so ist er entweder wesentlicher Gott, oder aber — er ist nicht unsündlich. Tertium non datur, wenigstens für uns nicht.

Schild und beriefen sich dabei beharrlich auf ihren Meister. Ob mit Recht, das zweifelt zwar Marius Mercator (bei Ittig p. 53) an, wenn er sagt: non ipsum Arium, sed Arii sectatores hunc Apollin[ar]is errorem fovisse. Daß aber die Schüler diese Irrlehre wirklich gehegt haben, bezeugt Augustinus (bei Ittig p. 54): etsi se non meminisse dicat, quod ob illam controversiam Arianis lis aliqua mota fuerit, ex scriptis tamen illorum et colloquiis hanc eorum sententiam fuisse comperit.

γ. Die Lehre vom heiligen Geist.

Im arianischen Streit concentrirt sich Alles so ausschließlich um den ὁ υἱός, daß das πνεῦμα ἅγιον nur gelegentlich erwähnt wurde; und wie die Nikänische Orthodoxie, nachdem die Homousie des Sohnes anerkannt war, folgerichtig dazu getrieben wurde, dasselbe Anerkenntniß rücksichtlich des heiligen Geistes zu erreichen, gingen die Arianer der Frage über die dem heiligen Geiste einzuräumende Stellung ängstlich aus dem Wege, weil sie factisch mit dem heiligen Geist Nichts anzufangen wußten. So erwähnt auch Areios selbst den heiligen Geist nur ganz flüchtig und gelegentlich. An einer Stelle freilich könnte es scheinen, als stelle er den heiligen Geist über den Sohn. In der Thaleia heißt es nämlich: τὸν γ᾽οὖν λόγον, φησίν, . . . ἀλλότριον εἶναι παντελῶς ἑκατέρων, τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Da scheint er einerseits Vater und heiliger Geist eng zusammenzufassen, als ἑκάτεροι, andrerseits beiden gemeinsam den Sohn als ἀλλότριον gegenüberzustellen, als sei der heilige Geist im Wesen dem Vater näher und verwandter, als der Sohn. Es scheint dies aber nur eine ungeschickte Construction, ein lapsus styli zu sein. Wenigstens zeigt die Entschiedenheit, mit welcher die Arianer im späteren Verlauf des Kampfes auch den heiligen Geist bekämpften und der Umstand, daß die spätern Pneumatomachen ja aus dem Arianischen Lager stammten, daß Areios dem heiligen Geist eine mindestens gleich niedrige Stelle anwies, wie dem Sohne. Außerdem muß es in den verloren gegangenen Schriften des Areios ganz bestimmte Aussprüche über den heiligen Geist gegeben haben, weil es sonst unerfindlich wäre, wie Augustinus (de haer. c. 49) zu der bestimmten Behauptung gekommen wäre: quod Arius spiritum sanctum creaturam crea-

turae (des Sohnes) dixerit, zumal sich diese selbe Behauptung auch bei Prosper und Leo findet (Ittig § 50 p. 51).

δ. Die Trinität des Areios.

Es muß nach dem Voranstehenden höchlichst überraschen, daß Areios überhaupt eine Art Trinität zu lehren wagte. Innerlich fehlt seinem System jedes Recht dazu. Ein ὁ θεός und zwei κτίσματα bilden eben keine Trinität. Und doch hält er äußerlich eine solche fest. Er sagt (Epist. ad Alex.):

ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις πατὴρ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα.

Hierauf giebt er in der folgenden Entwicklung dem Vater Alles, nimmt dem Sohne Alles und schweigt vom heiligen Geist. Den Versuch, einen Rechtstitel für obiges ὥστε τρεῖς dennoch zu gewinnen, hat er nicht gemacht. Ja im zweiten Fragment aus der Thaleia (Orat. I c. Arian. 6) wo er auf die drei οὐσίαι im Zusammenhang zu sprechen kommt, erklärt er ausdrücklich: Vater, Sohn und heiliger Geist, seien unter sich nach οὐσία und δόξα unähnlich ganz und gar, bis ins Unendliche (ἀνόμοιοι πάμπαν καὶ ἐπ' ἄπειρον Conf. bei Hefele I p. 245). Mit Recht führt ihnen daher Fulgentius von Ruspe (respons. c. Arian. p. 63 bei Ittig § 46 p. 46) zu Gemüthe, sie sollten sich eigentlich Triusianer nennen und Möhler (Athan. p. 179) bemerkt, daß der Arianismus seinem Kern nach Polytheismus ist und nennt ihn nicht übel ein:

„hellenisirtes Christenthum".

Charakteristisch ist übrigens, daß die Arianer die Taufformel nicht änderten, sondern ruhig im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes tauften,[64]) hierin den Rationalisten und Syno-

[64]) Wenn übrigens Ittig (p. 53 nach Orat. III c. Arian.) sagt, die Arianer hätten getauft in creatorem et creaturam, oder wenn Hieronymus (in dialogo ad Lucif. bei Ittig l. l.) berichtet: Arianos in patre, solo vero deo, et in Jesu Christo salvatore, creatura, et in spiritu sancto, utriusque servo baptizasse, so soll das heißen: wären sie consequent gewesen, so hätten sie nicht anders taufen können, wie Ittig die Stellen richtig verstanden hat: id tantum volunt dicere, quod, etsi Ariani nomen patris et filii et spiritus sancti in baptismo adhibeant, tantundem tamen sit, ac si in nomine creaturae baptizent, cum formula ab illis usurpato non tam ex ipsis verbis, quam ea perverso illorum sensu judicari debeat. Daß

wianern ähnlich, die ihre christologisch-nihilistische Geistesrichtung auch auf alte heilige Kirchenordnungen nicht consequent anzuwenden wagen. Wären die Arianer consequent gewesen, so hätten sie taufen müssen: *Βαπτίζω σε ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ εἰς ὄνομα τοῦ κτίσματος Χριστοῦ καὶ εἰς κτίσμα κτίσματος, τὸ ἅγιον πνεῦμα,* so wie Sydow, wäre er wirklich der überzeugungstreue, vor keiner Consequenz zurückscheuende Mann, zu dem man ihn jetzt künstlich machen will, der den Muth gehabt hätte, wirklich die Consequenzen seiner Häresie zu ziehen, eigentlich hätte taufen müssen: Ich taufe dich im Namen des Vaters, der aber keinen Sohn hat und im Namen Jesu des Sohnes Josephs und im Namen des heiligen Geistes, der aber nichts weiter ist, als das augenblicklich oft ziemlich unheilig auftretende Gemeindeprincip.

Uebrigens hatte Areios sich auch an der Liturgie vergriffen Er hatte die kirchlich recipirte Doxologie: *δόξα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ πνεύματι ἁγίῳ* in die andere umgesetzt: *δόξα τῷ πατρὶ δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ,* die zwar an sich selbst neben der ersteren selbst in dem Munde eines streng orthodoxen Vaters berechtigt gewesen wäre, wie sie ja zum Beispiel Leo der Große (Serm. I de nativ. domini) braucht, aber in des Areios Munde war sie entschieden verdächtig. Man merkt die Absicht und wird verstimmt. Conf. Hefele I, p. 236 Anm. 3. und Ittig (§ 51 p. 51.)

ε. Die Anthropologie des Areios.

Seichte Christologie correspondirt mit seichter Anthropologie. Die Irrlehrer pflegen, was sie Christo an Ehre nehmen, dem Menschen zuzulegen. Dieser Kanon paßt vollkommen auf Areios. Er ist ein Vorläufer des britischen Morgan. Ein doppelter pelagianischer Zug zieht sich durch das ganze System des Areios durch. Sein Christus, welcher *ἕως βούλεται μένει καλός, ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι,* ist sehr ähnlich dem Menschen, wie ihn Pelagius hinstellt, der auch nach dem Fall noch ausgestattet ist

---

sie aber factisch innerlich der Taufe eine ganz andre Bedeutung unterlegten, zeigt der Umstand, daß sie im späteren Verlauf des Kampfes sogar in wiedertäuferische Irrthümer verfielen, wie Augustin bei Ittig p. 53) bezeugt: ut a Catholicis baptizatos iterum baptizarent. Areios selbst scheint sich davon frei gehalten zu haben, weil ihm Athanasios diesen unerhörten lapsus sonst sicher vorgeworfen hätte.

mit der vollen possibilitas boni et mali. Sein Christus wird gerecht ἐξ ἔργων, ἐκ τῆς ἀρετῆς. So finden wir also an dem ἄνθρωπος Χριστός des Areios d. h. an dem Herrn nach Abrechnung des Minimum von λόγος und σοφία, welches auf ihm ruht, die vornehmsten pelagianischen Kategorien wieder. Aber auch die Menschen überhaupt, die ja Areios fast auf eine Stufe mit Christo rückt durch das fortwährende Wiederkehren von ὥσπερ πάντες, ὥσπερ ἡμεῖς und andrer ähnlicher Verallgemeinerungsformeln erscheinen ihm physisch, intellectuell und ethisch echt pelagianisch geartet. Diesen pelagianischen Zug im Arianismus hat Möhler (Athan. p. 179) treffend herausgefühlt, wenn gleich der Vorwurf des Pelagianismus, den Möhler dem Arianismus ganz bestimmt macht: „Der Arianismus ist darum nothwendig Pelagianismus" im Munde eines römischen Theologen merkwürdig genug klingt, da ja grade die Zukehr zum Pelagianismus und die Verflachung der Anthropologie Roms Grundsünde ist.[65]) Dagegen muß bei dem evangelischen Urtheil über den Arianismus sein Pelagianismus schwer ins Gewicht fallen. Die Kirche des Evangeliums, welche nicht nur mit Rom gemeinsam den Athanasios christologisch beerbt hat, sondern die im Gegensatz zu Rom auch Augustins volles anthropologisches Erbe angetreten hat, sieht den Arianismus natürlich noch mit ganz andern Augen an. Uebrigens hebt auch Meier (Trinität I p. 143) ausdrücklich „die durchaus pelagianisirende Freiheitslehre der Arianer hervor, bei welcher von einer Erlösung im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede sein kann.

ζ. Schrift und Tradition.

Wir treten an die Frage über die Stellung, welche Areios zur Schrift und Tradition einnahm, darum heran, weil Möhlers Darstellung geeignet ist, auf sie ein ganz schiefes Licht fallen zu lassen. Möhler sagt (p. 175) von den Arianern: „Die Tradition verwarfen

---

[65]) Conf. Meine Studie „der Gegensatz zwischen Augustinismus und Pelagianismus. Evang. K. Zeit. 1872. Nr. 65. 66. 67. besonders p. 173 ff. Bemerkt sei hier noch, daß nicht nur die Systeme des Arianismus und Pelagianismus, sondern auch deren Träger Areios und Pelagius viel Wahlverwandtes nach Charakter, Anlage, Methode, Mangel an Schwung, Productivität und Originalität haben.

sie ja" und er stellt die Sache so dar, als hätten die Arianer ausschließlich mit den Waffen der Schrift unter Geringachtung der Tradition, die Orthodoxen dagegen mit Schrift und Tradition gekämpft und die durch die Tradition gestärkte und erklärte Schrift habe gegen die bloße Schrift den Sieg erfochten. Stumme Seitenblicke auf die evangelische Kirche mit ihrem Schriftprincip fehlen nicht. — Genau angesehen verhält sich die Sache aber grade umgekehrt. Der einzige Anhaltspunkt für Möhler ist der Brief, den Eusebios von Nikomedien im Interesse des Areios an Paulinus von Tyrus geschrieben hat (Theodoret I, 6 p. 22), in welchem Eusebios den Paulinus bittet, er solle in den Kampf eintreten besonders mit Schriftgründen: *μάλιστα ὅταν κατὰ ἀκολουθίαν τῆς γραφῆς καὶ τοῖς ἴχνεσι τῶν λόγων αὐτῆς καὶ τῶν βουλημάτων ἐθέλῃς γράφειν*. Aber grade dieser Eusebios, der in dem obigen Briefe nun selbst einen Schriftbeweis versucht, hat gezeigt, wie ohnmächtig die Arianer grade in der Schrift waren, wie armselig, ohne Saft und Kraft, ohne Geist und ohne Leben ihr Schriftbeweis ist. Sie reiten fortwährend auf einigen wenigen Schriftstellen herum, nehmen fast durchweg von alttestamentlichen, noch dazu erst indirect prophetischen Stellen den Ausgangspunkt der Untersuchung, lassen dagegen die neutestamentlichen christologischen Grundstellen ganz außer Acht, sowie ebenso die alttestamentlichen eigentlichen sedes doctrinae propheticae. Natürlich mußte ihre blos auf der *σκιὰ τῶν μελλόντων* ruhende, lichtscheu aber dem hellen *φῶς* des neuen Testamentes ausweichende Exegese naturgemäß ihre Christologie so nebel- und schattenhaft machen. Es ist uns völlig unerfindlich, mit welchem Recht Heinrich Holtzmann (Tradition bei Herzog XVI p. 287) sagen kann: „die Orthodoxie aber, deren Schriftauslegung derjenigen der Gegner kaum gewachsen war." Holtzmann nenne uns eine einzige Schriftstelle, durch deren Auslegung von Seiten der Arianer die exegetische Wissenschaft überhaupt dauernd gefördert worden wäre. Sind die gewaltigen exegetischen Keulenschläge, die Athanasios in seinen vier Reden gegen die Arianische Häresie führt, nicht ein vollgültiger Beweis dafür, daß die Orthodoxie in ihrer Schriftauslegung den Arianern nicht nur sehr wohl gewachsen, sondern eminent überlegen war? —

Was nun des Areios persönliche Stellung zu Schrift und Tradition betrifft, so war er ganz entschieden ein Mann der Tra-

dition. Im Exordium der Thaleia erwähnt er die Schrift mit keinem Wort, sondern beruft sich mit seiner gepriesenen Weisheit lediglich auf menschliche Lehrer: *τάδε ἔμαθον ἔγωγε ὑπὸ τῶν σοφίας μετεχόντων ἀστείων, θεοδιδάκτων καὶ κατὰ πάντα σοφῶν τε* — das ist Tradition. Er geht nicht einher *κατ' ἴχνη* der Schrift, sondern eben in den Fußtapfen dieser menschlichen Lehrer *τούτων κατ' ἴχνη ἦλθον ἐγὼ βαίνων* — also Tradition. Er suchte auch seine Anhänger nicht dadurch festzuhalten, daß er seine Lehre etwa aus der Schrift zu erweisen versucht, sondern allein dadurch, daß er sich auf zustimmende Briefe fremder Bischöfe berief, die nach Alexanders Meinung (Theodoret I, 4) noch dazu zum Theil untergeschoben waren (*ἔγγραφα πεπλασμένα*) — also wieder Tradition, die Schrift streift Areios nur selten und gelegentlich. Einmal führt er in der Thaleia ein Psalmenwort ein: *περὶ ὧν καὶ Δαβὶδ ψάλλει*, einmal die Heuschrecken aus Joel 2. Einmal im Briefe an Alexander ganz flüchtig das neutestamentliche Wort: *ἐκ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω*. Areios stand also zur Schrift, wie die Häretiker überhaupt zu ihr zu stehen pflegen. Sie bilden sich a priori, ohne jede Rücksicht auf die Schrift in ihrem Kopfe ein fertiges System nach ihres Herzens Gelüsten, suchen dann die Schrift durch nach einigen aus dem Zusammenhange mechanisch herausgerißnen Stellen, die ihrer Häresie einen Schein des Rechtes geben sollen. Das *τὸ πᾶν* der Schrift, die großen Himmel und Erde bewegenden Heils- und Lebensgedanken des *τρισάγιος θεός* ignoriren sie vornehm. Die Bekämpfer des Areios, Alexander und Athanasios stehen, wie wir später eingehend zu zeigen haben werden, fest und unverrückt auf der Schrift. Sie ist ihnen *πηγή, βάσανος, κορυφή* der Lehre. Nicht die *μέρη* der Schrift, sondern das *τὸ πᾶν* ist das Fundament.

Es hat daher Alexander dem Areios nicht Unrecht gethan, wenn er die beispiellose Leichtfertigkeit, mit welcher dieser die Schrift behandelte, ein *ἐμπαροινεῖν* nennt (Brief an Alexander bei Theodoret I, 4); da heißt es entweder: Areios schwätzt über die Schrift, so wie man beim Weinrausch plaudert, oder er stößt gelegentlich wohl auch an ein Schriftwort an, wie der Trunkene auf seinen krummen Gängen auch einmal an etwas anstößt.

Es hat sich also Möhler total vergriffen, wenn er aus dem Arianismus Waffen gegen das evangelische Schriftprincip schmieden

wollte. Wenn irgend ein Lehrkampf der alten Kirche, so stützt grade der Arianische Streit dies heilige Princip.

Schlußwort.

Wir enthalten uns hier jeder auf die Einzelheiten eingehenden Kritik der Arianischen Häresie. Unsere Aufgabe ist eine historische. Wie Alexander den Areios widerlegt hat, wird der zweitnächste Paragraph zeigen, wie der größere Athanasios ihn zu Nikäa überwunden, werden wir in der dritten Abtheilung genau sehen. Uns sei hier über den Theologen Areios und seine Theologie nur ein ganz kurzes Schlußwort gestattet.

Areios war ein durchaus elementarer Geist, ohne speculative und contemplative Begabung, ein Mann, der sich, um mit Böhringer (I, 2 Abth. p. 92) zu reden, „lediglich auf den Standpunkt des reflectirenden Verstandes stellte," ein Mann, der, um mit Dorner (I p. 823) zu reden, „in der relativen Sphäre sich zwar mit Lust und Geschick bewegt, in den niedern Kategorien der Logik mit dialectischer Gewandtheit, aber über sie nicht hinauskommt, sondern sie an Alles anlegt, dem es an dem eigentlich speculativen Bewußtsein vollkommen mangelt." Areios hatte eine breite, aber durchaus flache Bildung, er war ganz ohne innere Heilserfahrung. Er sahe sich den Herrn immer nur mit den Augen nach Jesaias 53, 2, nie nach Joh. 1, 14 oder nach Luc. 2, 30 an. Er war ein Eklektiker, der aus mißverstandenem Philonismus, angebornem Rationalismus und der anerzognen kirchlichen Doctrin sich ein mixtum compositum zusammenstellte, welches den Anspruch, ein klardurchgearbeitetes System zu sein, nicht erheben kann, das aber doch so dehnbar und vieldeutig war, daß es für alle Geister, die stets verneinen, der Rahmen geworden ist.

Philonisirender Anfang,
Rationalistischer Ausbau,
Socinianisches Dach:

das der Character dieses χριστόμαχος. Die Kirchenlehre innerlich zerstören, aber das eigne Lehrgebäude simulatorisch dann äußerlich mit kirchlich recipirten Formeln schmücken, das war ihr Ziel. Die Schrift innerlich ignoriren, und doch ab und zu äußerlich citiren, das war ihre Kampfesweise, sich als Generalpächter der Wissenschaft

und der Wissenschaftlichkeit geriren, ohne die Vertreter der Orthodoxie an wirklicher Wissenschaft auch nur entfernt zu erreichen, dies ihre Anmaßung. Alle diese Züge sind für die meisten Häretiker aller Zeiten, vor allen Dingen unsrer Tage fast canonisch geworden, und Areios heißt darum in der alten Kirche mit Recht nicht nur *αἱρετικός*, sondern *αἱρεσιάρχος*.

§ 13. Asterius.

Die Anfänge der Semiarianer. — Eusebios von Nikomedien.

Der bedeutendste Parteigenosse des Areios war unleugbar der von Athanasios oft genannte Asterios, der *σοφιστὴς πολυκέφαλος*. Dieser greift ebenso bedeutsam in die vornikänische Phase des Arianismus ein, wie in die nachnikänische Eunomios und Aëtios. Asterius muß auf Areios einen sehr bedeutenden Einfluß gehabt haben und letzterer hat von Asterios häufig Schlagworte in seine eigene Terminologie aufgenommen. Dies geht aus dem Zeugniß des Athanasios klar hervor: (de decret. p. 169, 8) *ὁ δὲ Ἄρειος μεταγράψας δέδωκε τοῖς ἰδίοις*. Jedenfalls war Asterius der bei Weitem bedeutendste unter den Anhängern des Areios und diesem selbst an Begabung weit überlegen. Es besteht zwischen beiden Männern ungefähr dasselbe Verhältniß, wie zwischen Pelagios und Cälestius. Im Arianischen Streit hat zwar Areios, im Pelagianischen Pelagius der ganzen Häresie den Namen gegeben, in beiden standen aber die bedeutenderen Männer, die innern Treiber der Bewegung an zweiter Stelle. Dort Asterios, hier Cälestius.

Der Versuch, die Arianische Lehre in ein wirkliches, innerlich zusammenhängendes System mit philosophischer Grundlage zu bringen, ist jedenfalls von Asterios gemacht worden. Er legt seiner ganzen Gotteslehre den Begriff des *ἀγένητος* zu Grunde und erklärt diesen Begriff so: (Orat. I, c. Arian. 31) *τὸ μὴ ποίημα, ἀλλ' ἀεὶ ὄν, ἀγένητον*. Ueber dieses *ἀγένητος* hatte Asterios gleichsam als Prolegomena zur Arianischen Theologie eine besondere Schrift, ein *ἴδιον συνταγμάτιον*, geschrieben, welche zwar an sich als Ganzes verloren gegangen ist, von deren Gedankengang wir uns aber doch

eine deutliche Vorstellung machen können, weil Athanasios gründlich und eingehend gegen „ἀγένητος" kämpft. Er zeigt (Orat. I c. Ar. 30. 31) in einer langen geistvollen Entwicklung, daß ἀγένητος, mag man es wenden und fassen, wie man will, mag man es nach jeder der von Asterios proponirten Bedeutung wägen und prüfen, nicht paßt und schließt (l. l. 34) seinen Excurs so: μάταιος ἄρα καὶ ἡ περὶ τῆς τοῦ ἀγενήτου λέξεως ἐπιχείρησις αὐτῶν δέδεικται καὶ μηδὲν πλεῖον ἔχουσα, ἢ μόνην φαντασίαν. Von der Idee des ἀγένητος aus construirte nun Asterios mit voller Energie die Arianische Häresie. Er nennt (bei Athan. Orat. II c. Arian. 37) den Sohn eine δύναμις und sagt weiter: πολλαὶ δὲ αἱ καθ' ἕκαστον ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσαι, ὧν πρωτότοκος καὶ μονογενὴς ὁ Χριστὸς καὶ πᾶσαι δυνάμεις αὐτοῦ τοῦ κτίσαντος καὶ χρωμένου καλοῦνται. Ebenso lehrt er entschieden Arianisch (de synod. I, 2 p. 585): δηλονότι καὶ ὁ υἱὸς ποίημα ὢν βουλήσει γέγονε καὶ πεποίηται.

In der Lehre von der Schöpfung stimmt er sachlich mit Areios vollkommen überein, aber er bemüht sich doch ähnlich, wie in der Gotteslehre, die ärmliche Häresie wenigstens etwas gründlicher zu fundamentiren. Auch nach ihm ist der Sohn geschaffen worden, damit durch ihn ὡς δι' ὀργάνου der Vater die Welt schaffe, doch sucht er das Verhältniß zwischen Vater und Sohn dadurch theologisch zu fixiren, daß er unterscheidet zwischen dem urschaffenden Vater und dem mitschaffenden Sohne, indem er (Orat. II c. Arian. 28) den Vater zum διδάσκαλος und τεχνίτης der Weltmacht, dem Sohne aber ein ὑπηρέτησε τῷ διδάξαντι zuschreibt und (de decret. 8) das Verhältniß näher so bestimmt: direct schafft der Vater nur den Sohn, die ganze andre Schöpfung vollzieht sich indirect vom Vater, nämlich durch den Sohn: μόνος ὁ υἱὸς ὑπὸ μόνου τοῦ θεοῦ γέγονε, τὰ δ' ἄλλα ὡς δι' ὑπουργοῦ καὶ βοηθοῦ υἱοῦ γέγονε. Noch gründlicher erscheint dieser Versuch einer philosophischen Vermittelung der Häresie in Orat II c. Arian. 24. ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μὲν μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου, οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ. Es ist uns diese Stelle immer ganz besonders merkwürdig vorgekommen.

Der crasse Arianismus eignet ihr einerseits, und doch wird aus dem *ἕνα τινά* des Areios (Conf. § 12. *γγ*) hier bei Asterios doch wenigstens ein *μόνον ἕνα*, also aus dem *τις*, dem quidam des Areios, bei Asterios doch wenigstens ein *μόνος* ein unicus. Weiter aber ist diese Stelle der einzige uns bekannte locus eines arianischen Scribenten, in welchem wenigstens ganz leise in dem *μέσου γενομένου* angespielt wird an die biblische Grundlehre vom Mittler.

Während aber Asterios eine Schattirung der Arianer repräsentirt, die mit der Lehre des Meisters einverstanden ist und nur die tiefere Begründung derselben anstrebt, so gab es doch auch eine andre Richtung. Es gab solche Männer, die bei aller Uebereinstimmung in den Hauptsachen doch an einzelnen Behauptungen desselben Anstoß nahmen. Es waren dies nach dem Berichte des Philostorgios (Fragm. II, 3 p. 470) Theonas, Secundus, Leontios, Antonius, echte Schüler des Lucian, und vor allen Andern Eusebios von Nikomedien. Der Hauptpunkt indeß, in welchem jene Männer mit Areios nicht übereinstimmten, war nach desselben Philostorgios Angabe der Arianische Lehrsatz: „daß der Vater auch für den Sohn unerkennbar sei". Daß der Vater für Menschen unerkennbar sei, das ließen sie sich allenfalls gefallen, die Ausdehnung dieser Unerkennbarkeit aber auch auf den Sohn erklärten sie für eine „*ἀτοπία*", einen Unsinn (*διότι ἄγνωστόν τε τὸν θεὸν καὶ ἀκατάληπτον πανταχοῦ καὶ ἀννόητον ἐξηγεῖται, καὶ οὐκ ἀνθρώποις μόνον, ὃ κακὸν μετριότερον ἴσως, ἀλλὰ καὶ αὐτῷ τῷ μονογενεῖ υἱῷ τοῦ θεοῦ*). Als Führer dieser mit Areios nicht durchweg einverstandenen, wenn auch wesentlich Arianischen Richtung tritt entschieden Eusebios von Nikomedien auf, der im Briefe an Paulinos (Theodoret I, 4) seine eigene Christologie entwickelt. — Nach ihm ist der Sohn geschaffen, gegründet, gezeugt (*κτιστὸν εἶναι καὶ θεμελιωτὸν καὶ γεννητόν*), der Sohn ist wahrhaftig von dem Vater, aber nicht von seinem Wesen entstanden (*ἓν τὸ ὑπ' αὐτοῦ ἀληθῶς καὶ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονός*) der Sohn hat einen Anfang, aber dieser Anfang ist ein Geheimniß, nicht allein für die menschliche Vernunft unerforschlich, sondern auch für die Engel unbegreiflich (*οὐ λόγῳ μόνον ἀδιήγητον, ἀλλὰ καὶ ἐννοίᾳ οὐκ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπους πάντων εἶναι ἀκατάληπτον*). Das (§ 12 *β*, *γγ*) schon besprochene Wort Proverb. 8, 22 *ὁ θεὸς ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ*

dient ihm zur Unterlage und aus ihm argumentirt er: wäre der Sohn ἐξ αὐτοῦ oder ἀπ' αὐτοῦ, wäre er ein μέρος, eine ἀπόῤῥοια τῆς οὐσίας des Vaters, so könne von ihm nicht gesagt werden ἔκτισέ με. Wenn nun doch von einer Zeugung (γεννητὸν λέγεσθαι αὐτὸν) die Rede sei, so gebrauche die Schrift das Verbum γεννᾶν von dem Herrn ja auch in Bezug auf Menschen, so lasse der Psalmist den Herrn sagen: υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα und das Verbum τεκεῖν ja selbst von den Tröpflein des Thaues τίς τετοκὼς βούλους δρόσου; und doch könne hier von einer Herleitung der φύσις ἐκ τῆς φύσεως nicht die Rede sein. Er schließt: οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ. Alles vielmehr sei βουλήματι.

Wir haben nach dem bisher Entwickelten in Eusebios also einen Theologen vor uns, der sachlich in allen wesentlichen Stücken die Lehre des Areios theilt, aber mit großer diplomatischer Gewandtheit und Vorsicht die äußersten Spitzen der Häresie direct auszusprechen vermeidet. Er gebraucht weder das ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, noch das ἐξ οὐκ ὄντων. Nur in einem Stück stellt er sich bewußt und entschieden der Lehre des Areios auch sachlich entgegen, und behauptet wider den Arianischen Satz, daß der Sohn ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας sei, ganz bestimmt die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater. Zwar sei der Sohn ὁλοσχερῶς ἕτερον τῇ φύσει καὶ τῇ δυνάμει, aber doch πρὸς τελείαν ὁμοιότητα. So haben wir schon vor Nikäa die Anfänge der spätern Eusebianer, die Homoier präfigurirt.

Was den äußern Einfluß des Eusebios von Nikomedien auf den vornikänischen Gang des Kampfes betrifft, so hat uns schon der Brief an Paulinus gezeigt, daß er an der literarischen Fehde Theil genommen hat. Ebenso steht es fest, daß sich Areios, und wahrlich nicht zu seinem Vortheil, zeitweis bei Eusebios in Nikomedien aufgehalten hat. Einen noch viel größeren Antheil an dem vornikänischen Kampf legen diejenigen dem Eusebios bei, welche ein Concil von Nikomedien lehren. Angeblich soll nämlich Eusebios gegen Alexander ein Concil versammelt haben, auf welchem 200 Bischöfe erschienen seien. Dieses Concil wird zwar von Sozomenos (I, c. 15) erwähnt, und darum unter anderen auch noch von Ittig (§ XVI, p. 19) und Walch (Entwurf p. 140) festgehalten. Da aber Sozomenos allein von diesem Concil redet, die übrigen gleich-

zeitigen Quellen dagegen schweigen, so vermögen wir jenes Concil nicht aufrecht zu erhalten. Wäre es wirklich gehalten worden, dann wäre es ein höchst bedeutungsvolles, tief in den Gang der Verhältnisse schneidendes Ereigniß gewesen, welches in Nikäa selbst hätte müssen erwähnt werden. Dem Sozemenos ist bei seiner Notiz jedenfalls eine Verwechselung, ein Mißverständniß begegnet. Er bezeichnet als officielles Concil, was wohl nur eine freie Conferenz war. Nikomedien war die dritte Hauptstadt des Reiches und zugleich ein Knotenpunkt des Verkehrs. Dort mochten bei dem rührigen, agitirenden Eusebios sich in der Zeit der tiefsten Erregung der Gemüther zahlreiche Bischöfe und Kleriker zu freien Pastoralconferenzen eingefunden haben und eine solche Conferenz, die etwa ein Seitenstück zur ἅμιλλα des Alexander gewesen ist, macht Sozomenos zu einem Concil, also zu einem Seitenstück des Alexandrinischen Synedriums.[66])

Außer Asterios, dem Systematiker des Arianismus, war unleugbar Eusebios, der Diplomat und Agitator, bei weitem der bedeutendste Partisane des Areios, um so bedeutender, als er nach Geburt, Stellung und Persönlichkeit sehr einflußreich war. Nach Semisch (Euseb. von Nikomedien Herzog IV p. 240 ff.) entstammte er einem der vornehmsten Geschlechter des Reichs und war ein entfernter Verwandter des Julianus Apostata. Hierdurch erlangte er Verbindungen bei Hofe. Besonders nahe aber stand er der Constantia, der Schwester Constantins und Wittwe des Licinius. Ursprünglich war er Bischof des kleinen Berytos gewesen. Diese bescheidene Stellung hatte ihm aber nicht zugesagt und als der Stuhl von Nikomedien offen stand, blickte er sehnsüchtig nach dieser glänzenden Pfründe. Sein Wunsch wurde erfüllt, er wurde Bischof von Nikomedien, befleckte aber dadurch seine bischöfliche Ehre mit einem schweren Makel. Nach der Anschauung der gesammten alten Kirche galt es für unwürdig, den Bischofssitz zu wechseln. Der herrliche und vorbildliche Grundsatz, daß ein Bischof seinem Sprengel die Treue bis zum Tode halten müsse, war also von Eusebios überschritten worden.

---

[66]) Nikomedien war besonders unter Diocletianus stehende Residenz gewesen. Hier war am 23. Februar 303 am Feste der permiralia durch Zerstörung der prachtvollen Kirche das Signal zur diocletianischen Verfolgung gegeben worden. Conf. Vogel bei Herzog III, p. 402.

Nun im Besitz des ansehnlichen Stuhles von Nikomedien glaubte er sich zur Regierung der Kirche berufen. Wir verstehen also den schweren Vorwurf Alexanders (Enkykl. bei Sokrat. I, 6 p. 9) *νομίσας ἐπ' αὐτῷ κεῖσθαι τὰ τῆς ἐκκλησίας, ὅτι καταλείψας τὴν Βηρυτὸν καὶ ἐποφθαλμίσας τῇ ἐκκλησίᾳ Νικομηδέων . . . προΐσταται καὶ τούτων τῶν ἀποστατῶν.* (Conf. auch Apol. c. Arian. 6.)[67])

§ 14. Die Theologie Alexanders.

Wir besitzen von Alexander genug, um uns ein ausreichendes Urtheil über seine Theologie bilden zu können. Die beiden uns erhaltenen Briefe sind ein ausgezeichnetes Material. Daß die andern verloten gegangen sind, ist nicht zu beklagen, denn von den Briefen an Eustathios von Berrhoea und Philogonius von Antiocheia sagt Theodoret ja ausdrücklich, sie seien *συνῳδὰ τούτοις*, das heißt übereinstimmend mit den uns erhaltenen gewesen. Wir halten Alexander nicht nur für den officiellen, sondern auch für den wirklichen Verfasser der uns erhaltnen Briefe, im Gegensatz zu Möhler, welcher (p. 174) die innere Autorschaft dem Athanasios zuschreibt, der neben dem Diakonat noch das Amt eines Geheimschreibers bei Alexander verwaltete. Böhringer (I, 2. Abth. p. 9) ist übrigens auch Möhlers

[67]) Die Praxis der Kirche, daß der Bischof nicht wechseln dürfe, wurde später zu Nikäa gesetzlich sanctionirt. Der Canon XV lautet nämlich: *διὰ τὸν πολὺν τάραχον καὶ τὰς στάσεις τὰς γενομένας, ἔδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι τὴν συνήθειαν, τὴν παρὰ τὸν κανόνα εὑρεθεῖσαν ἔν τισι μέρεσιν, ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον, μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον. Εἰ δέ τις μετὰ τὸν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης συνόδου ὅρον τοιούτῳ τινὶ ἐπιχειρήσειεν, ἢ ἐπιδοίη ἑαυτὸν πράγματι τοιούτῳ, ἀκυρωθήσεται ἐξ ἅπαντος τὸ κατασκεύασμα καὶ ἀποκατασταθήσεται τῇ ἐκκλησίᾳ, ᾗ ὁ ἐπίσκοπος καὶ ὁ πρεσβύτερος ἐχειροτονήθη.*

Uebrigens ging man von dieser Regel dann ab, wenn die höchsten Interessen der gesammten Kirche die Versetzung eines kleinstädtischen Bischofs auf einen wichtigen Stuhl erheischten. So wurde Eustathios, Bischof von Berrhöa, trotz seines Widerstrebens auf den Patriarchenstuhl von Antiocheia fast gezwungen. Conf. § 18. Entschieden verurtheilt wurde dagegen das *ἐποφθαλμίσαι*, d. h. Initiative des Bischofs zur Versetzung.

Meinung, während Meier (Trinit. I, p. 145) wie wir die Autorschaft Alexanders festhält.

Es schmälert die gewaltigen Verdienste des Athanasios sicherlich nicht, wenn man die Briefe seinem großen Lehrer und Erzieher selbst vindicirt. Alexander war eben zuerst der Gebende, Athanasios der Nehmende, Athanasios der Schüler, Alexander der Lehrer, wenngleich der Schüler später seinen Lehrer an Genialität, Reichthum und Fülle weit übertroffen hat.[68]) Der erste Eindruck, den man beim Lesen der Briefe empfängt, ist ein überwältigender, besonders wenn man unmittelbar aus den Fragmenten des Areios in sie eintritt. Im schroffsten Gegensatz zu der Ohnmacht und Armseligkeit der Arianer in der Schrift, steht Alexander vor uns als tüchtiger Schriftgelehrter, der beider Testamente vollkommen mächtig ist, sie frei beherrscht und mit gesunder, frischer, origineller, zum Theil geistvoller und tiefsinniger Exegese verarbeitet. Dazu der Schwung der Briefe und die stylistische Schönheit.[69])

Alexander nennt im enkyklischen Briefe (Sokrates I, 6 p. 9) die Arianer *παράνομοι* und *χριστόμαχοι*. Ihre *ἀποστασία* ist ein *πρόδρομος τοῦ ἀντιχρίστου*, sie sind verwandt mit Hymenäus und Philetus, ja mit Judas. Die Lehre der Arianer ist schriftwidrig *παρὰ τὰς γραφάς*. Nun folgt eine vollkommen richtige

---

[68]) Wir halten Alexander für den wirklichen Verfasser der Briefe: 1) aus dem äußern Grunde, weil nicht der geringste Grund vorliegt, dem Alexander die Autorschaft abzusprechen; denn wenn der Brief sich auch unter den Werken des Athanasios findet, so steht er doch dort ausdrücklich als Brief Alexanders verzeichnet; 2) aus dem innern Grunde, weil die Briefe ja einen ganz besondern Styl haben. Der gründliche Kenner der Schriften des Athanasios wird bereitwillig einräumen, daß der stylus Athanasius eben nicht in den Briefen ist, sondern ein zwar sehr wahlverwandter, aber doch verschiedener. Alexanders Briefe sind vorzugsweis exegetisch, während in den Werken des Athanasios das genus historicum und dogmaticum vorwaltet.

[69]) Wir beabsichtigen, wenn der Herr will, später eine Chrestomathie aus den griechischen Vätern zu arbeiten, um Studirende der Theologie in diese großen Schätze einzuführen. Geschieht das, dann werden sicher neben Abschnitten aus *περὶ ἀρχῶν* des Origenes und aus den Orationes contra Arianos, so wie aus *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως* und neben den schönsten Abschnitten aus den Gregoren und aus den Homilien des Chrysostomus auch Stücke aus den Briefen Alexanders nicht fehlen, die wir dem Schönsten an die Seite stellen, was die griechische Patristik aufzuweisen hat.

und scharfe Darlegung dieser Lehre, in welcher dem Areios nirgends Unrecht gethan wird. Lauterer hat nicht leicht ein entschiedener Orthodoxer gegen die Häresie gekämpft. Alexander versteht den Areios überall richtig, wo er citirt, citirt er genau, wo er die Worte des Gegners umschreibt, thut er es mit feinem Verständniß. So sagt er anstatt des Arianischen Satzes: *ἵνα ἡμᾶς δημιουργήσῃ* schärfer: *ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ, ὡς δι' ὀργάνου κτίσῃ* und drückt dadurch schlagend die Herabwürdigung des Sohnes zum Instrument der Schöpfung aus.

Nach der kurzen Darlegung der Häresie kommt der Schriftbeweis. Nicht, wie Areios und Eusebios von einzelnen peripherischen alttestamentlichen Schriftstellen aus, sondern vom Centrum neutestamentlicher Christologie, vom Introitus des Johannesevangeliums aus widerlegt er Punkt für Punkt die einzelnen Häresien aus der Schrift. Wir setzen diese classische Widerlegung selbst her und schalten nur die Citate ein, damit der Reichthum solchen Schriftbeweises klar hervortrete.

Τίς ἀκούων Ἰωάννου λέγοντος (Joh. 1, 1) „*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*“ *οὐ καταγινώσκει τούτων λεγόντων· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἢ τίς ἀκούων ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (Joh. 3, 16) „*μονογενὴς υἱός*“ *καὶ* (Joh. 1, 3) „*δι' αὐτοῦ ἐγένετο τὰ πάντα*“ *οὐ μισήσει τούτους φθεγγομένους· ὅτι εἷς ἐστι τῶν ποιημάτων ὁ υἱός· πῶς δὲ δύναται ἴσος εἶναι τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων; καὶ πῶς μονογενὴς ἐν τοῖς πᾶσι κατ' ἐκείνους συναριθμούμενος; πῶς δὲ ἐξ οὐκ ὄντων ἂν εἴη, τοῦ πατρὸς λέγοντος* (Psalm 44, 2[70])· „*ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθὸν*“ *καὶ ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε,*“ *η πῶς ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρὸς·* „*ὁ ὢν* (Ebr. 1, 3. Kol. 1, 15) *εἰκὼν τελεία καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς*“. *καὶ λέγων* (Joh. 14, 9)· *ὁ ἐμὲ ἑωρακὼς ἑώρακε τὸν πατέρα. Πῶς δὲ τρεπτὸς καὶ ἀλλοίωτος ὁ λέγων δι' ἑαυτοῦ·* (Joh. 17, 21) *ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί καὶ* (Joh. 10, 30) *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, διὰ δὲ του προφήτου·* „*ἴδετέ με, ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι,*“ *εἰ δὲ καὶ ἐπ' αὐτόν τις τὸν πατέρα τὸ ῥητὸν δύναται ἀναφέρειν, ἀλλὰ καὶ ἁρμοδηώτερον ἂν εἴη περὶ τοῦ λόγου νῦν λεγόμενον,*

---

[70]) So zählen die LXX die Psalmen, nach unsrer Rechnung Psalm 45, 2. Luther gewiß finngemäß: Mein Herz dichtet ein feines Lied.

ὅτι καὶ γενόμενος ἄνθρωπος οὐκ ἠλλοίωται, ἀλλ' ὡς ὁ ἀπόστολος (Ebr. 13, 8) „Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτός, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας".[71]) Τί ἄρα εἰπεῖν αὐτοὺς ἔπεισε, ὅτι δι' ἡμᾶς γέγονε, καί τοι τοῦ Παύλου γράφοντος (Röm. 11, 36) „δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα". Περὶ μὲν οὖν τοῦ βλασφημεῖν αὐτοὺς ὅτι οὐκ οἶδε τελείως ὁ υἱὸς τὸν πατέρα, οὐ δεῖ θαυμάζειν, ἅπαξ προθέμενοι χριστομαχεῖν παρακούονται καὶ τὰς φωνὰς αὐτοῦ τοῦ κυρίου λέγοντος· (Joh. 10, 15) „καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα.

Viel länger und ausführlicher ist der Schriftbeweis in der Epistel an Alexander. Hier faßt er zunächst die Häresie der Arianer in die kurze Summa: τὴν θεότητα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀρνούμενοι καὶ τοῖς πᾶσιν ἴσον εἶναι κηρύσσοντες, wirft den Gegnern dann ihre beispiellose Schriftmißhandlung vor, daß sie immer nur von solchen Schriftstellen reden, welche die σωτήριος οἰκονομία des Herrn und seine δι' ἡμᾶς ταπείνωσις bezeugen, aus diesen suchen sie ihre gottlose Predigt zu stützen, aber alle diejenigen Worte lassen sie unbeachtet, in welchen die ἀρχῆθεν θεότης αὐτοῦ und die ἄλεκτος δόξα παρὰ τῷ πατρὶ bezeugt wird. Ueberhaupt betont Alexander immer die geheimnißvolle, über unser Wissen und Verstand weit hinausgehende ἀνεκδιήγητος ὑπόστασις μονογενοῦς θεοῦ. Daher dürfe ein εὐσεβής nicht grübeln über das, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη. Wenn schon im Reiche der Natur Geheimnisse seien, für uns unergründlich, wenn Abraham den ἄμμος θαλασσῶν καὶ σταγόνας ὑετοῦ nicht habe zählen können, wie könnte Jemand sich vermessen,

---

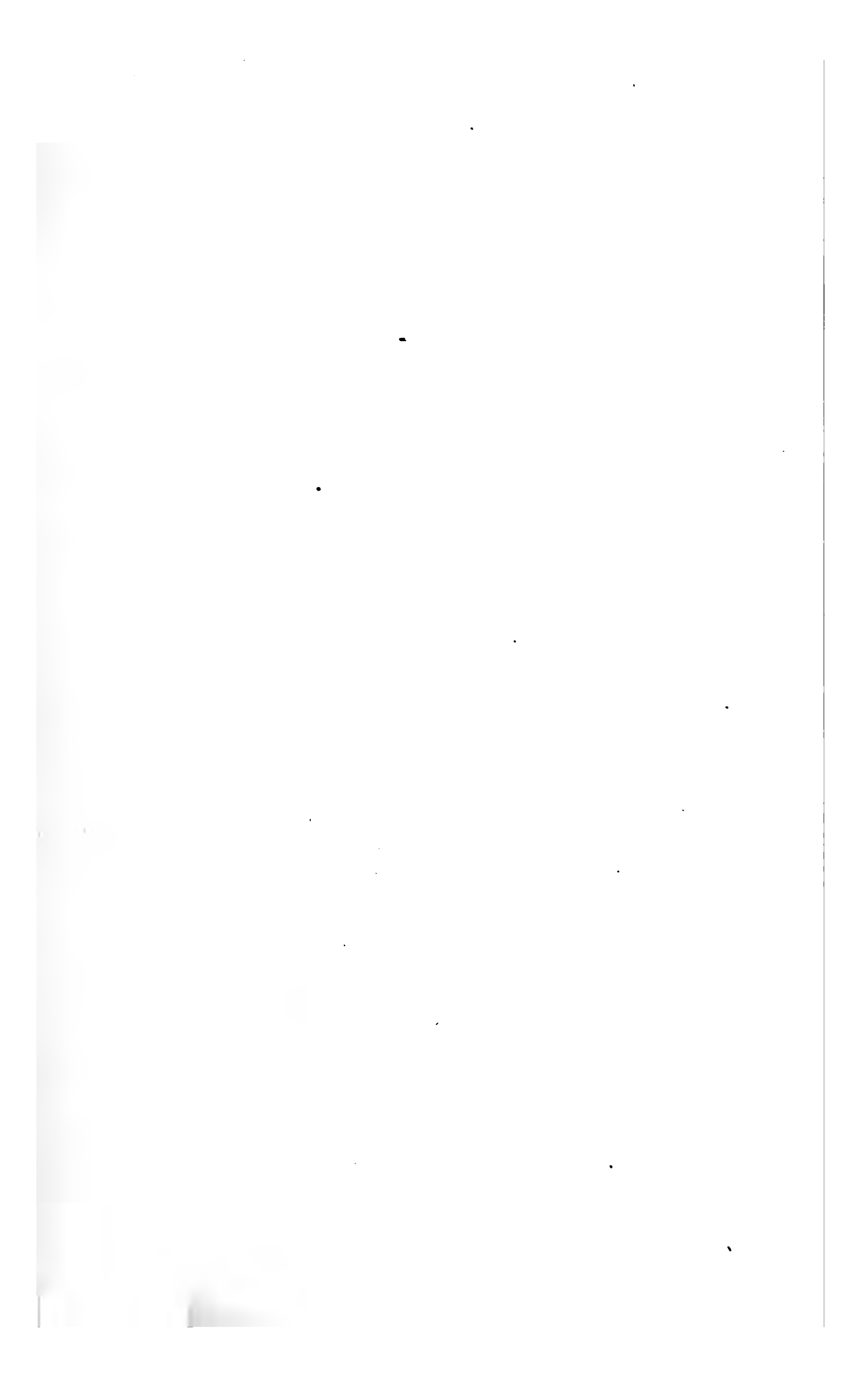
[71]) Diese Stelle zeigt die exegetische Tüchtigkeit des Alexander. Für ihn ist das alttestamentliche καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι beweisend. Er kann sich aber denken und ist auf den Einwand der Gegner gefaßt, daß sich dies Wort nicht auf den Sohn, sondern auf den Vater beziehe. Darum hat er sofort ein absolut beweisendes neutestamentliches Schriftwort in promtu, welches jeden Widerspruch siegreich aus dem Felde schlägt. Das novum testamentum in veteri latet, vetus in novo patet, war diesem altkirchlichen Exegeten dem Sinne nach vollkommen geläufig. Ebenso der Satz: scriptura sui ipsius interpres. Verwandt mit Alexanders Auslegung ist übrigens die des Athanasios in Orat. I, 36. Der Schüler mag sich hier der Auslegung seines lieben Lehrers erinnert haben.

τὴν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν περιεργάζεσθαι. Nur ein von melancholisch-tiefsinnigem Grübelgeist befallener Schwärmer könne sich dazu vermessen (*ἐκτὸς εἰ μὴ μελαγχολικῇ προθέσει ληφθεὶς τυγχάνοι*). Nun folgt eine reiche und köstliche Zusammenstellung der christologischen sedes doctrinae der Schrift. Solche Schriftworte, die die Arianer in malam partem für sich angezogen hatten, legt er nun recht aus und zeigt überall die oberflächliche seichte Behandlung der Schrift seitens der Gegner. So p. 15 in dem Spruch: *υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα.* Da argumentirten die Arianer aus dem Plural *υἱούς* heraus, daß das *υἱὸν εἶναι* kein Specificum des Sohnes sei, daß vielmehr der Sohn Gottes wesentliche Gleichheit mit den Kindern Gottes habe. Alexander aber beweist ihnen siegreich, daß schon der Nachsatz: *αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν* einen specifischen Unterschied statuire zwischen dem *υἱός*, der nicht gefallen sei und den *υἱοί*, welche den Herrn verachtet hätten. Ueberhaupt entbrennt Alexander immer von heiligem Zorn, so oft er auf die Herabdrückung des Sohnes auf das Niveau gewöhnlicher Menschheit zu reden kommt.

So hat Alexander unter keuscher Festhaltung des Mysteriums, in welches menschliche Theologie nicht vollkommen einzudringen vermag, in treuer Bergmannsarbeit das exegetische Material herbeigeschafft, aus welchem sein größerer Schüler Athanasios dann die feinen dogmatischen Waffen geschmiedet, welche zu Nikäa in der großen Geisterschlacht den herrlichen Sieg erfechten sollten. Als Exeget und biblischer Theologe nimmt Alexander eine geradezu hervorragende Stellung unter den Vätern ein; wie auch Meier (Trinitat I, p. 145) in ihm einen der Hauptknotenpunkte in der Entwicklung der Theologie anerkennt, wenn er von dem in Alexanders Briefen entwickelten System sagt: „Es ist hierin einiges neu, aber alles ist mit nothwendiger Consequenz aus früheren Ansichten, Richtungen und regen Bestimmungen geflossen.“ Eigenthümlich ist dem Alexander übrigens noch, und das sei das Letzte, was wir von ihm hervorheben, daß er seinem ersten Briefe gleichsam als Ueberschrift die Lehre von der Kirche voranstellt. *Ἑνὸς σώματος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἐντολῆς δὲ οὔσης ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς, τηρεῖν σύνδεσμον τῆς ὁμονοίας καὶ εἰρήνης.* Er will also den Kampf führen als lebendiges Glied des lebendigen Leibes Christi mitten aus der Kirche heraus. Fürwahr eine apostolische Gestalt. In der Kirche gewurzelt, in der Schrift

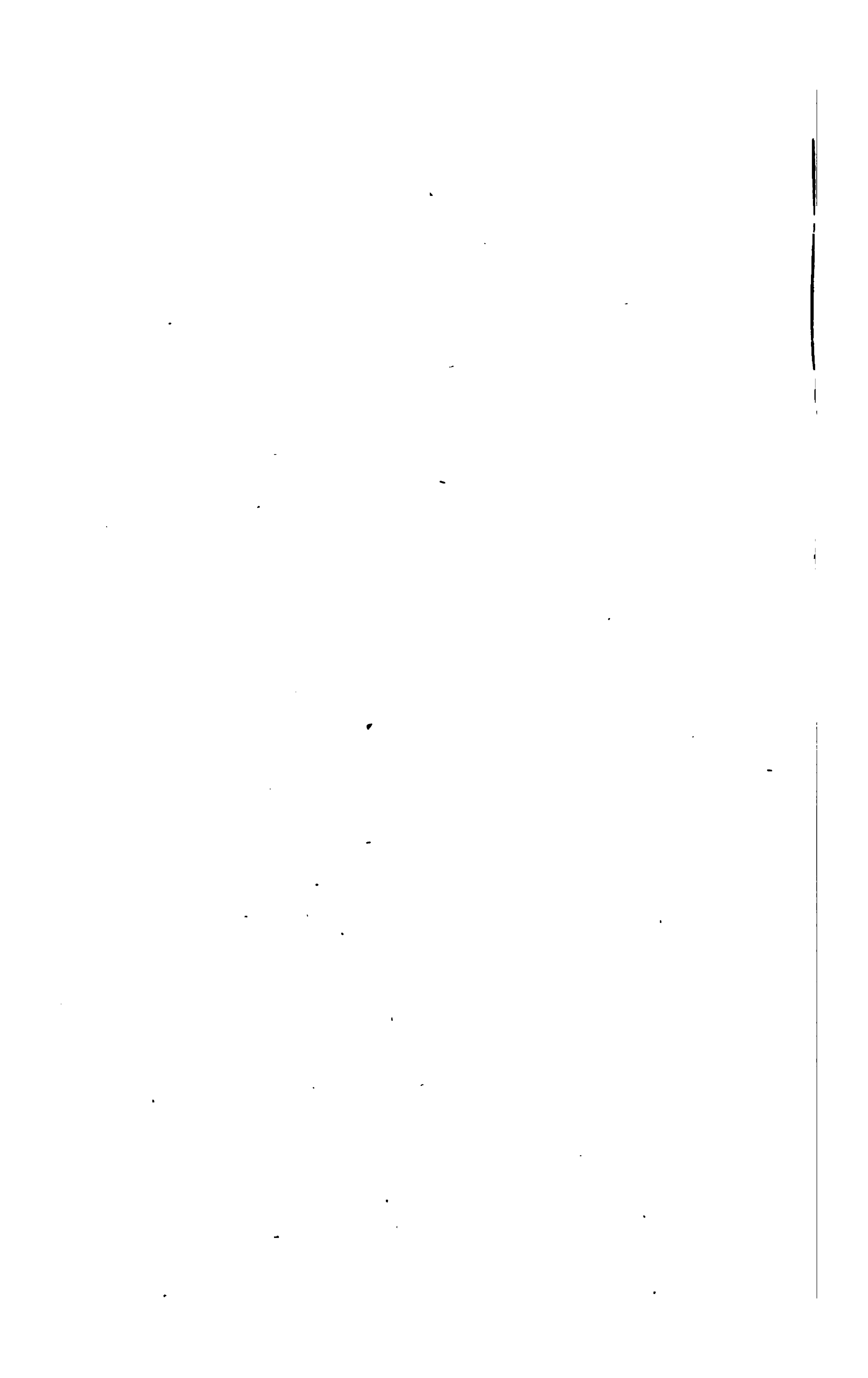
mächtig, die Lehre rein evangelisch, auch nicht ein Titelchen unevangelischer Beimischung darin.[72])

[72]) In einem Stück besteht eine merkwürdige Parallele zwischen Alexander und Athanasios einerseits und zwischen Luther und Melanchthon andrerseits. Wie sich Alexanders Briefe zu Athanasii Orationen verhalten, so verhalten sich Luthers Katechismen zu Melanchthons loci. Hier Dogmatik, dort Exegese, hier Waffenschmidts-, dort Bergmannsarbeit. Freilich der Unterschied bleibt, daß die Größenverhältnisse der beiden Männerpaare gerade die umgekehrten sind. In Alexandreia stützte der größere Athanasios den kleineren Alexander, in Wittenberg lehnte sich der kleinere Melanchthon an den größern Luther. Hier wie dort aber schickt der Herr nach seiner alten Regel seiner Jünger „zween“ aus.



Dritte Abtheilung.

Das Concil von Nikäa.



§ 15. Die Berufung des Concils.

Das erste oikumenische Concil ist berufen von dem Kaiser, der die Kirche zur Staatskirche erhoben hat. Also dem ersten Vertreter cäsarischer Kirchenregierung steht das erste volle Concil gegenüber, der kaiserlichen Executive eine synodale Legislative in episkopaler Zusammensetzung. Wir meinen, der Herr habe durch dieses wunderbare Zusammenstimmen ein für alle Mal die kirchliche Verfassungsfrage principiell lösen wollen. Die kaiserliche Schirmvoigtei — die starke, innerlich gesunde, evangelisch lautre Episkopalregierung — die kräftige synodale Gliederung — alle drei feurig begeistert für die Reinheit der Lehre — dies die drei constitutiven Momente, welche in der gegenwärtigen Verfassungsarbeit der Kirche als wesentlich werden anerkannt werden müssen, soll anders aus dem Chaos ein lebendig gegliedertes, lebensvolles Ganzes werden, und sollen die frischen, fröhlichen Kräfte, die Gott Lob vorhanden sind, für den Entscheidungskampf zwischen Christo und Belial wirklich organisirt werden.

Ob bei der Berufung des Concils Papst Silvester irgend wie mitgewirkt habe, ist für die römische Theologie natürlich eine Frage ersten Ranges; denn das Papstthum verliert ja außerordentlich viel von seinem Nimbus, wenn diese Frage verneint werden muß, da dann eine altkirchliche Entscheidung von unberechenbarer Tragweite eben ohne leitende Mitwirkung Roms zu Stande gekommen wäre. Dr. Hefele (Concil. Gesch. I, p. 256) beschäftigt sich daher eingehend mit dieser Frage, ob Silvester über die Berufung des Concils zuvor mit Constantin verhandelt habe, wagt aber nicht, sie mit einem entschiednen „Ja" zu beantworten, sondern läßt sie vielmehr unentschieden. Wir meinen, sie hätte erst gar nicht sollen aufgeworfen werden, da die sämmtlichen glaubwürdigen Quellen auch nicht die leiseste Spur eines vorherigen Einverständnisses zwischen Constantin und Silvester enthalten. Auf die Behauptung der sechsten oikumenischen

Synode zu Constantinopel 680 (bei Hefele I p. 8) *Κωνσταντῖνος ὁ ἀεισεβέστατος καὶ Σίλβεστρος ὁ ἀοίδιμος τὴν ἐν Νικαίᾳ μεγάλην τε καὶ περίβλεπτον συνέλεγον σύνοδον* ist kein Gewicht zu legen. Sie ist einfach ein Irrthum und schließt aus der mittlerweile kirchenregimentlich total veränderten Situation fälschlich zurück auf eine frühere andre. Diese unsre Anschauung, daß Silvester bei der Berufung weder rathend noch thatend irgend wie mitgewirkt habe, wird durch das Concil selber bestätigt. Fest steht des Hosios mächtiger Einfluß, aber es läßt sich durch nichts erweisen, daß er als Beauftragter des Papstes sich gerirt habe, wenigstens enthalten weder Eusebios noch Theodoret, weder Sokrates noch Sozomenos die geringste Andeutung einer Beauftragung des Hosios durch den Papst. Vor allen Dingen aber haben wir bei Athanasios vergeblich nach irgend einer solchen Spur gesucht, und bei der freundschaftlichen Stellung, die im spätern Stadium des Streites Athanasios bei seinem edlen Gastfreunde, Julius von Rom, Silvesters Nachfolger, einnahm, würde er schon aus Dankbarkeit kaum vergessen haben, zumal bei der sehr häufigen Erwähnung des Hosios, ausdrücklich hervorzuheben, in wessen Auftrag Hosios zu Nikäa gestanden. Es bleibt also nur Gelasios übrig, der in dem griechischen Fragment des Unterschriftenkatalogs (bei Mansi Tom. II, p. 881) die Sache allerdings so darstellt, daß Hosios als Legat Silvesters erscheint und eben so lib. II, c. 5 (bei Mansi p. 806) ausdrücklich sagt: *αὐτὸς δὲ Σπάνων, ὁ πάνυβοώμενος, ὁ Ὅσιος, ἐπέχων καὶ τὸν τόπον τοῦ τῆς μεγίστης Ῥώμης ἐπισκόπου Σιλβέστρου,* bei welcher Angabe sich am Ende des Capitels Gelasios fälschlich auf Eusebios beruft. — Aber ist es berechtigt, den ganz unzuverlässigen Gelasios plötzlich als sichern Gewährsmann selbst da gelten zu lassen, wo er alle zuverlässigen Historiker wider sich hat, blos weil seine Aussage bequem ist? Dazu kommt, daß der griechische Unterschriftenkatalog sich, wenn man ihn mit dem (bei Mansi II, p. 692) gebotnen lateinischen vergleicht, von selbst nicht als Original, sondern als überarbeiteter Auszug darstellt und überdies historische Unmöglichkeit enthält, zum Beispiel wenn er den Metrophanes als Inhaber des Stuhles von Byzanz nennt. Der Kyzikener, hinter welchem, als er schrieb, schon Roms gewaltige Triumphe von Chalkedon lagen, mag eben ex post bei der Unterschrift des Hosios die nach-Chalkedonensische Situation auf das Nikänische Concil übertragen haben. Aehnlich

verhält es sich mit der ex libello synodico bei Mansi (Tom. II, p. 747) citirten Notiz, in welcher *Βίτως* und *Βικέντιος* geradezu Vorsitzende (*προκαθεζόμενοι*) genannt werden, und die Sache so dargestellt wird, als hätte ihnen dies Recht selbstverständlich gebührt, weil sie *τὸν τόπον ἐπέχοντες Σιλβέστρου τοῦ πάππα* gewesen seien. In Fragen von so einschneidender Bedeutung ist das einhellige Schweigen des Eusebios und Athanasios eben das stärkste argumentum e silentio. — Für uns stehen folgende drei Punkte als historisch erwiesen fest: 1) Constantin hat das Concil berufen, ohne sich vorher irgend mit Silvester verständigt zu haben. Conf. auch Walch (Entwurf. p. 145.) 2) Hosios spielte eine große Rolle, war aber nicht officieller Vertreter des Papstes. 3) Vitus und Vincentius waren die Legaten des Papstes und wurden geehrt, wie es den Abgesandten eines der drei schon vor Nikäa feierlich anerkannten Patriarchenstühle gebührte, haben aber keinerlei Vorsitz geführt, überhaupt keine entscheidende Rolle gespielt und nur bei den Unterschriften den Platz angewiesen erhalten, der ihrem Herrn gebührt hätte, wenn er selbst anwesend gewesen. Sie stehen nämlich in dem lateinischen Unterschriftenkatalog an zweiter Stelle dicht hinter Hosios. Es beruht also die Behauptung der römischen Theologie, daß sich schon bei der Berufung des Concils ein irgend wie prävalirender Einfluß Roms gezeigt habe, mindestens auf einer Selbsttäuschung und mit Recht bemerkt Ittig (§ XI, p. 11): Fallunt ergo . . . qui Silvestri industria synodum Nicaenam celebratam dicunt. Non minus fallunt, qui saltem Constantino Magno, Concilium hoc indicturo opus fuisse censent, ut prius Silvestri, pontificis Romani consensum impetraret. Constantin ist und bleibt der alleinige Vocator des ersten oikumenischen Concils.

Als Ort für das Concil hatte der Kaiser die Stadt Nikäa[73]) in Bithynien bestimmt und Eusebios unterläßt nicht auf die Etymologie

[73]) Nikäa, jetzt Isnik = *εἰς Νικ* (*αιαν*) elender Flecken mit 1500 Einwohnern. (Schaff p. 927.) Zuerst von ihrem Erbauer Antigonia genannt, später von Lysimachus zu Ehren seiner Gemahlin in Nikäa umgenannt. Gottfried von Bouillon eroberte es von den Türken. Während der Dauer des lateinischen Kaiserthums unter der Dynastie Flandern war Nikäa der Sitz eines griechischen Restkaiserthums und blieb es 60 Jahre lang. Sultan Amurath hatte dort später ein Lustschloß gebaut. (Conf. Joh. Heinr. Zedler Großes Universallexik. Leipzig 1740. Band XXIV, p. 451.) Ueber die 4 Stä te mit Namen Nikäa conf. Mansi (Tom. II, p. 727) und dort auch die Note von

dieses Namens hinzuweisen. Er sagt (vit. Const. III p. 6 p. 400) *ὥριστο δὲ καὶ πόλις ἐμπρέπουσα Νίκης ἐπώνυμος, τὸ Βιθυνῶν ἔθνος ἡ Νίκαια.* Vielleicht mochte ja neben der bequemen Lage und den weiten prachtvollen Räumlichkeiten, welche die kaiserliche Pfalz in Nikäa den Vätern bot, auch der Name mitgewirkt haben bei der Wahl grade dieser Stadt, ut nomen sit omen. Um den Vätern die Reise möglich zu machen, wurden ihnen die Reichsposten freigebig[74]) zur Verfügung gestellt. Der Kaiser befahl nach Theodoret: *δημοσίοις ὄνοις καὶ ἡμιόνοις καὶ ὀρεῦσι καὶ ἵπποις χρήσασθαι*[75]) und ordnete für den Aufenthalt in Nikäa selbst eine gemeinsame Verpflegung auf kaiserliche Kosten an. Theodoret sagt: *πάντα ἀφθόνως αὐτοῖς χορηγεῖσθαι.* Eusebios (vita Const. III, 9 p. 402) und Sokrates (I, 8 p. 16) berichtet genauer *ἐφ' ἑκάστης ἡμέρας τὰ σιτηρέσια*[76]) *δαψιλῶς χορηγεῖσθαι διετάξατο.* So durch kaiserliche

---

Strabo geograph. lib. 12. Nicaea Bithyniae metropolis juxta locum Ascanium est et campus ingens et valde felix circumstat, aestate non admodum salubris. Die Leser des „Daheim“ kennen die Betrachtungen, die der Feldmarschall Graf Moltke ehemals über den Trümmern von Nikäa rücksichtlich des Concils angestellt hat.

[74]) Beschämend für die Gegenwart ist Constantins Freigebigkeit zu Synodalzwecken. Es verstand sich für den Kaiser von selbst, daß die Verbindung der Kirche mit dem Staat und die Theilnahme des letzteren an der Leitung der Kirche, diesem die sittliche Verpflichtung aufnöthigte, für die wesentlichen Lebensbedürfnisse der Kirche auch äußerlich zu sorgen. Dem Recht der Adoption entspricht als Correlat die Pflicht der Ausstattung. Man vergleiche mit dieser Freigebigkeit die Schwierigkeit, jetzt selbst geringe Kosten zu Synodalzwecken bewilligt zu erhalten.

[75]) Es ist für die Culturgeschichte in hohem Grade interessant, daß unter Constantin im römischen Reich eine vollständig organisirte, zur Personenbeförderung geeignete kaiserliche Reichspost bestand. Was im deutschen Reich Maximilian I. und das fürstliche Haus von Thurn und Taxis als etwas bis dahin unerhörtes ins Leben riefen, bestand im römischen Reich unter Constantin in bester Organisation. *Ὄνοι* sind Esel, *ἡμίονοι* Maulesel, *ὀρεῖς* auch Maulesel, aber die Gattung derselben, welche besonders im bergigen Terrain gebraucht wurden, von *ὄρος* abgeleitet.

[76]) *Σιτηρέσιον* heißt „Kost, Beköstigung,“ aber auch „Sold, Löhnung“. Die Stelle läßt also eine zwiefache Deutung zu. Entweder wurden die Bischöfe täglich zusammen auf Kosten der Reichskasse gespeist, oder sie erhielten Diäten. Die allgemeine Situation läßt die erste Deutung als die richtigere erscheinen. Es mußte dem Kaiser daran liegen, auch den freien Verkehr der Bischöfe unter einander außerhalb der Plenar- und Commissionssitzungen möglichst gemeinsam zu organisiren, auch den äußern brüderlichen Verkehr möglichst zu stärken.

Freigebigkeit getragen, machten sich die Bischöfe auf den Weg. Es mögen großartige Begegnungen gewesen sein, wenn an den Knotenpunkten der Heerstraßen die einzelnen Gruppen zusammentrafen. Was mögen die treuen in der letzten Verfolgungszeit bewährt befundenen Bekenner sich auf ihrer weiten Wanderung zu erzählen gehabt haben, was mag es bei Manchen für ein Wiedersehn, bei Andern für eine erste Begegnung gewesen sein? Was die Jünger empfanden, als sie nach harter Wanderung mit dem, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlegen konnte, auch einmal einziehen durften über Palmenzweige hinweg in Jerusalem unter dem Hosianna des Volkes — ein Abglanz jener Festfreude mag die nach Nikäa pilgernden Väter auf ihrer Reise durchglüht haben. Mancher mag im Herzen den 126. Psalm dankbar bewegt haben, oder die Stufenlieder, die Israel sang, wenn es zum Pesach gen Jerusalem zog.

§ 16. Zusammensetzung des Concils.

Angelegt war das Concil von vornherein als *σύνοδος οἰκουμενική*[77]) (Eusebios vit. Const. p. 401 Sokrat. I, 8 p. 16). Es war aber natürlich, daß die vorderasiatischen, ägyptischen, griechischen und illyrischen Kirchengebiete numerisch das stärkste Contingent gestellt haben. Aber vertreten waren auch ganz ferne Lande. Aus Hispanien erschien Hosios, die nordafrikanische Kirche war vertreten durch Cäcilian von Carthago, die italienische durch Markus von Calabrien, die gallische durch Nicasius von Dijon, von den Gothen erschien Theophilos[78]) und auch ein Repräsentant der ecclesia pressa Persiens

[77]) Unter *οἰκουμένη* scilicet *γῆ* verstand man das zusammenhängende Culturgebiet der drei Erdtheile, welches man genau kannte. Näher bestimmt gehörte zu der *οἰκουμένη*, oder zu dem orbis das römische Reich und die angrenzenden Culturstaaten. *Οἰκουμένη* im kirchlichen Sinne ist das ganze Ländergebiet, in welchem es die Kirche schon zu Organisationen gebracht hatte.

[78]) Man hört von Solchen, die der Geschichte nur mangelhaft kundig sind, häufig die Behauptung aussprechen, der erste uns bekannte germanische Bischof sei Arianer gewesen. Dies ist direct falsch. Vielmehr hat der Gothenbischof Theophilos ausdrücklich das Nikänum unterschrieben. Sokrates (II, 48 p. 127) *Θεόφιλος ὃς τῶν Γότθων ἐπίσκοπος ὢν τῇ ἐν Νικαίᾳ συνόδῳ παρὼν καθυπέγραψε* und auch sein größerer Nachfolger Ulphilas war zuerst Nikäner und schloß sich erst später der vermittelnden antiochenischen Formel an. Der erste deutsche Kirchenmann war also im zweiteln Artikel rechtgläubig.

fehlte nicht. Von den 4 Patriarchen erschienen persönlich: Alexander von Alexandreia, Makarios von Jerusalem und Eustathios von Antiocheia, der inzwischen dem Philogonios gefolgt war. Der römische Patriarch Silvester I.[79]) war durch sein Alter am persönlichen Erscheinen verhindert sandte aber seine beiden Legaten, die Presbyter Vitus und Vincentius (Βίτως καὶ Βικέντιος[80]). Die Zahl der wirklich anwesenden Bischöfe betrug 318.[81]) Außerdem aber nahm an den

---

79) Wenn Sozomenos (I, p. 350) den Bischof Julius von Rom als Abordner der beiden Legaten nennt, so ist das ein historischer Irrthum; denn 325 regierte Silvester I., Julius I. dagegen, der eifrige Nikäner und treue Gastfreund des Athanasios wurde erst den 6. Februar 337 gewählt. Uebrigens scheint die falsche Angabe bei Sozomenos nur ein lapsus calami zu sein, da er ja selbst (I, 2 p. 329) den Σίλβεστρος als römischen Bischof nennt.

80) Interessant sind bei den Vätern die Gräcisirungen lateinischer Namen mit v. Stand das v vor i und e, so setzte man griechisch immer β, also Βίτως, Σίλβεστρος. Vor a dagegen pflegte man ου zu wählen Οὐάλης Σιλουανός.

81) Rücksichtlich der Zahl der eigentlichen Bischöfe begegnet uns einiges Schwanken. Die beiden Augenzeugen, Eusebios und Athanasios, geben sie verschieden an, der erstere nennt 250, der zweite 318. Dem letzteren Gewährsmann sind die meisten spätern Historiker gefolgt. Materiell haben beide sicher Recht und die formelle Dissonanz löst sich einfach so: Eusebios giebt die Zahl derer an, die bei der Eröffnung bereits eingetroffen waren, 250, Athanasios dagegen die Zahl derer, die sich allmälig bis zum Schluß des Concils eingefunden hatten, 318. (Conf. Hefele I p. 258) Auf ein Schwanken der Zahl während des Concils durch Ankunft und Abreise Einzelner weist übrigens auch des Athanasios unbestimmte Angabe an einer Stelle hin (de decret. 3): ἦσαν δὲ πλέον ἢ ἔλασσον τριακόσιοι, während sich bei demselben Athanasios (ad Afros 2) die bestimmte Angabe findet: τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ συνελθόντων ἐπισκόπων. Ebenso giebt Gelasios II, c. 7 bei Mansi Tom. II die Zahl bestimmt auf 318 an. Man hat diese Zahl verschieden mystisch gedeutet, z. B. als reichsgeschichtliche Analogie zu den 318 Knechten Abrahams gefaßt. In dieser Deutung eröffnet den Reigen Ambrosius ad Gratianum lib. I, c. 1 de fide bei Mansi II, p. 637. Man hat weiter die griechischen Ziffern: *T. I. H.* gedeutet als: „Christus am Kreuz". *T* = Zeichen des Kreuzes, *Iη* = Anfang des Namens Jesus (bei Schaff p. 927, 3). Berechnet man mit Schaff p. 928 den gesammten Episkopat auf 1000 Orientalen und 800 Occidentalen also in Summa auf 1800, so war nur reichlich ein Sechstel des gesammten Episkopats zu Nikäa wirklich anwesend. Sokrates zählt (I, 8 p. 16) als Landschaften und Völker die ausdrücklich zu Nikäa vertreten waren folgende auf: Σύρους, Κίλικας, Φοίνικας, Ἀραβίους, Παλαιστινοὺς, Αἰγυπτίους, Θηβαίους, Λίβυας, τούς τε ἐκ μέσης τῶν ποταμῶν (Mesopotamien) ein Πέρσης, ein Σκίθης (wohl der Gothe Theophilos gemeint) ferner Πόντος, Ἀσία, Φρυγία, Παμφυλία, Θρᾶκες, Μακεδόνες, Ἀχαιοὶ Ἠπειρῶται (aus Epirus) und ein Spanier (Hosios).

Verhandlungen eine große Zahl andrer Geistlichen Theil. Sozomenos berichtet (I, 17 p. 351) πρεσβυτέρων τε καὶ διακόνων ὡς εἰκὸς ἑπομένων, οὐκ ἦν ὀλίγον πλῆθος.[82]) Aber auch die Laienwelt war vertreten. Ausdrücklich nennt Sozomenos dialektisch gebildete Laien (ἄνδρες διαλέξεων ἔμπειροι) und zwar nicht als wilde Gäste, sondern als irgend wie synodal eingegliederte Mitarbeiter (αὐτοῖς βοηθεῖν λόγοις σπουδάζοντες). Daß auch Laien das Recht hatten, das Wort zu ergreifen, zumal wenn sie sich durch die Bezeugung des Geistes und der Kraft dazu innerlich legitimirt zeigten, beweist die Affaire bei Sokrates (I, 8 p. 18) wo der εἷς τις τῶν ὁμολογητῶν λαϊκός redend auftritt.[83]) Uebrigens wurden die Verhandlungen öffentlich geführt und auf der Journalistentribüne saßen auch heidnische

---

Matthias Berger in seiner narrat. de Syn. Nic. bei Martin Kemnitz. Exam. ed. Preuss p. XVI so:

. . . Graji, Tracesque Phrygesque,
Indi, Arabes, Cretes, terraque Libysside nati
Adfuit et Scythici, procerior accola ponti
Germannusque ingens et glebae cultur Iberae.

[82]) Schließt man aus dem bei Dr. Schaff p. 927, 2 angezognen Convocationsschreiben Constantins an den Bischof von Syracus zum Concil von Arles (Euseb. h. ecc. X, 5), nach welchem jeder Bischof 2 Presbyter und 3 Diener mitbringen sollte, daß dasselbe Verhältniß auch zu Nikäa stattfand, so ergäbe sich folgende Gesammtzahl für Nikäa:

a) Bischöfe 318
b) 2 × 318 = 636 Presbyter

in Summa 954. Da aber die Metropoliten und Patriarchen jedenfalls mehr, als 2 Presbyter mitführten und der Kleros von Nikäa selbst und den umliegenden Dioikesen gewiß gastweis sehr zahlreich theilnahm, so beziffert sich die Zahl noch höher und wenn spätere Scribenten jedenfalls irrthümlich, die je drei Diener (Nicht-Kleriker) der Bischöfe, also 3 × 318 = 954 zu den Klerikern addirten so kamen in Summa ἐπίσκοποι καὶ ἑπόμενοι circa 2000 heraus. Spätere unkritische arabische Nachrichten werfen Alles zusammen und kommen zu der fabulösen Rechnung, es seien 2000 Bischöfe anwesend gewesen und da das Mittelalter aus diesen confusen arabischen Quellen vielfach schöpfte, so adoptirte es aus ihnen auch die arge Confusion bezüglich der 2000 Bischöfe.

[83]) Wir nehmen mit Freuden Act davon, daß auch Laien mitrathend und mitthatend zu Nikäa auftraten. Daß das überhaupt Praxis der alten Kirche war und noch auf viel späteren Synoden Laien als active Mitglieder sich finden, beweist Hefele (I, p. 21 ff.) überzeugend. Die Frage, ob also den Laien ein activer Antheil an der synodalen Arbeit der Kirche gebühre, ist von der alten Kirche principiell bejaht worden. Freilich fordern unsre gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse ein viel stärkeres Laiencontingent. Aber eins sollen die Wählerschaften,

Philosophen (*διαλεκτικοί*) gleichsam als corona. Wahrlich ein Concil, welches über solche Kräfte verfügte, brauchte sich nicht zu scheuen, seine Arbeit öffentlich zu thun.

Wir erhalten also etwa folgendes Gesammtbild von der Zusammensetzung der Synode. Stimmberechtigt im eigentlichen Sinne sind sämmtliche Bischöfe. Ihnen lag das *ψήφους ποιεῖσθαι*, das *ψηφίσασθαι* ob. Sie hatten das votum decisivum und pflegten mit dem Zusatz zu unterzeichnen: *ὁρίσας ὑπέγραψα*, definiens subscripsi. Vollen Antheil an dem votum decisivum hatten übrigens auch die Chorepiskopoi (Hefele I, 16). Nach dem lateinischen Unterschriftenkatalog bei Mansi (II, p. 692 ff.) werden 12 Chorepiskopoi ausdrücklich genannt. Sie sind aus den Kirchenprovinzen: Cölisyrien, Bithynien, Isaurien und besonders Kappadocien. An den den Abstimmungen vorangehenden Berathungen nehmen mit dem vollen Gewicht ihres Geistes Presbyter und Diakonen Theil und wie sehr in dem Concil Raum vorhanden war dafür, daß auch ein junger Diakonus seine apostolische Kraft entfalten konnte, das zeigt des Athanasios entscheidender Einfluß. Die Staatsgewalt war durch den Kaiser selbst vertreten. Außer ihm aber war ein staatlicher Commissarius nicht anwesend, sondern nur ein Hermeneut, der aber ohne jeden selbstständigen Einfluß war, sondern lediglich den Kaiser sprachlich stützen sollte. Dieser Hermeneut ist also durchaus nicht ein Seitenstück etwa eines Commissarius des Cultusministers unsrer Tage, sondern lediglich ein Pendant zu dem Chef des Civilcabinets des Monarchen. Diese Situation war eine sehr segensvolle, denn dadurch wurde jegliche Diplomatie von der Synode ferngehalten und das großartige Ringen des Geistes und Glaubens konnte seinen unmittelbaren Eindruck auf das Herz des Kaisers machen, ohne daß ein mit Vollmachten versehener etwaiger Commissarius nöthig gehabt hätte mit diplomatischer Reserve den Reflex seines Eindrucks vom Concil auf den Kaiser wirken zu lassen. Wenn Theilnahme der Fürsten an den Kirchenversammlungen stattfinden soll — dann unmittelbare persönliche Theilnahme. Auge gegen Auge, Herz gegen Herz. Das ist eine große Lehre, die Nikäa giebt.

welche Laien in die zukünftigen Synoden zu wählen haben werden, von Nikäa lernen, nämlich daß ihr Erkorener nicht blos ein *λαϊκός τις*, sonder ein *λαϊκός τις ὁμολογητής* sei. Solcher Laien Mitarbeit ist von reichstem Segen und für Zion gradezu unentbehrlich.

Ueber die Zeit der Synode conf. Hefele (I, p. 261 ff.). Es steht fest, daß von Ende Mai bis Ende August, also ein volles Vierteljahr verhandelt worden ist. Wie viel Zeit die Vorverhandlungen weggenommen haben und wann durch die erste Plenarsitzung die eigentlichen Verhandlungen begonnen, und wann sie durch die letzte Plenarsitzung geschlossen worden sind, läßt sich nicht genau nachweisen. Am wahrscheinlichsten erscheint uns für die erste Plenarsitzung der 14. Juni, für die zweite der 25. August. Mosheim (II, p. 470) und Walch (Entwurf p. 146) drängen die Verhandlungen auf zwei Monate zusammen und lassen sie von Ende Juni bis Ende August dauern. Nach Mansi (II, p. 638) müßten wir den 18. Juni als Anfangs- und den 23. August als Endpunkt ansehen. Ittig setzt den Anfang auf den 20. Mai an. Schon dieses Schwanken in den Angaben gediegner Forscher zeigt, daß eine ganz zuverlässige Rechnung sich nicht mehr anstellen läßt.

§ 17. Physiognomie und Programm des Concils.

Es war eine herrliche Versammlung, ein geistlicher Senat zu Nikäa vereint und mag wohl auf den Beschauer einen kirchlich ebenso imposanten Eindruck gemacht haben, wie politisch der römische Senat auf die Abgesandten des Epeirotenkönigs Pyrrhus. Ein Theil der Väter leuchtete hervor durch Weisheit, andre durch Macht der Rede, andre durch vorbildlichen Wandel, andre waren gefeierte Confessores, andre durch ehrwürdiges Alter, andre durch feurige Jugend hervorragend. Sokrates (I, 8 p. 16) beschreibt sie so: *οἱ μὲν διέπρεπον σοφίας λόγῳ, οἱ δὲ βίου στεῤῥότητι καὶ καρτερίας ὑπομονῇ οἱ μὲν τῷ μέσῳ τρόπῳ κατεκοσμοῦντο, ἦσαν δὲ τούτων οἱ μὲν χρόνου μήκει τετιμημένοι, οἱ δὲ νεότητι καὶ ψυχῆς ἀκμῇ διαλάμποντες.* Eusebios aber sagt (vit. Const. III, 8 p. 401): Die Synode gewährte das Bild eines apostolischen Reigens (*εἰκόνα χορείας ἀποστολικῆς*) und vergleicht sie mit der Pfingstgemeinde. In dieser hohen Schätzung stimmt die alte Kirche vollkommen überein. Nur Sabinus, Bischof von Heraclea in Thracien, ein Macedonianer oder Pneumatomache beurtheilt tendenziös das Gros der Väter boshaft und abfällig. Er nennt sie *ἰδιώτας* und *ἀφελεῖς* und nur Eusebios von Cäsarea und der Kaiser finden vor

ihm Gnade, obgleich doch jener dies Nikänum unterschrieben, dieser die Unterschrift begünstigt hat, welche Inconsequenz ihm Sokrates besonders vorwirft. Sandius (bei Ittig § XXXVIII, p. 39 ff.) reiht an den Sabinus einen ganzen Katalog andrer Theologen an, die die Väter von Nikäa abfällig beurtheilt haben, so den Petavius, von dem er (in lib. I, de trinit. c. VI. n. 5) sagt: episcopos Nicaenos rudes et illiteratos vocasse, übrigens indem er diese Stelle falsch auslegt, wie Ludowici, Ittigs Herausgeber in der Note zu § 38 p. 96 nachweist. Obiger Satz ist nicht des Peteau eignes Urtheil, sondern aus dem Sinne der zu Nikäa versammelten heidnischen Philosophen herausgesprochen. Weiter beschuldigt Sandius den Calvin einer abgünstigen Beurtheilung des Concils: patres Nicaenos fanaticos appellat und freilich mit mehr Recht, da Calvin auch nach dem Zeugniß des Episcopius (in resp. ad spec. calumniarum p. 306) ungünstig über Nikäa urtheilt: etiam symbolum Nicaenum battologias arguit et carmen cantillando magis aptum, quam confessionis formulam esse dixit. Ebenso wirft Sandius dem Wolfgang Musculus die in den „locis communibus" p. 266 gethane Aeußerung vor: Satanam patres concilii Nicaeni instigasse, thut aber in sofern dem Musculus Unrecht, als dieser jene Aeußerung nur in Bezug auf diejenigen Väter gethan, die den von Paphnutios glücklich verhinderten Antrag auf strenge Einführung des Cölibats gestellt hatten, welches Urtheil Sandius in falscher Verallgemeinerung auf das ganze Concil ausgedehnt sein läßt und endlich wirft Sandius dem Petrus Martyr Vermilio die im Com. ad I Reg. XII, p. 104 gethane Aeußerung vor: quod Nicaeni patres affectibus suis agitati furiarum instar in se mutuo invecti fuerint, bilique suae tantum indulserint, ut mirum videatur, imperatorem eorum intemperiem ferre potuisse. So weit der von Ittig wiedergegebne Katalog des Sandius. Ittig selbst dagegen führt noch p. 41 den Andreas Dudithius als Bekämpfer der Autorität des Concils auf, welcher (Epist. ad Laficium Tom. I, Oper. Socin. p. 513) Calvini de symbolo Nicaeno judicium approbat et totum concilium a se nihili fieri satis indicat. Nach Ittig urtheilt übrigens auch Episcopius selbst: quod symbolum Nicaenum aliaque in conciliis oecumenicis condita ab episcopis inter se magna cum aemulatione contendentibus ex fervore, si non furore, parti-

umque studio insano ac male feriata praecipitata potius quam ex compositis animis profecta videri debeant. Endlich hat der Verfasser der Irenicum Irenicorum der Socinianer Daniel Zwicker, um seinen Verleumdungen gegen das Concil einen Schein geschichtlicher Berechtigung künstlich zu verschaffen, geradezu die Geschichte des Concils tendenziös umgemodelt, wie Ittig sagt: ita format, ut omnia per vim, metumque acta esse contendat.

Unter allen diesen abfälligen Beurtheilern des Concils erscheinen zunächst die Socinianer als parteiisch gegen Nikäa eingenommen. Für ihre zusammengeschrumpfte Christologie mußte das großartige Ringen in der Siegesstadt vollkommen unverständlich sein. Ihr wesentlich Arianischer Standpunkt machte sie ohnehin zu principiellen Gegnern der Nikänischen Arbeit. Was nun aber Calvins Urtheil betrifft, so muß man einem so kampfes- und siegesreichen Theologen nie ein einzelnes Wort, welches ihm vielleicht gelegentlich entschlüpft ist, oder welches im Feuer einer Disputation ihm entflohen und welches durch die theologische Gesammtarbeit dieses Gottesmannes ganz anders commentirt wird, nie ängstlich auf die Goldwage legen. Zudem kannte Calvin die Geschichte des Concils nur oberflächlich und der starre Reformirte konnte ohnehin für die episkopale Herrlichkeit von Nikäa kein rechtes Verständniß haben. Von allen entschieden gläubigen und der Kirchengeschichte gründlich kundigen Theologen muß mit hoher Bewunderung die Arbeit des ersten allgemeinen Concils betrachtet werden.

Rücksichtlich der Parteigruppirung lassen sich deutlich vier Fractionen unterscheiden:

1) Die starke Rechte, das ist die christologisch rechtgläubige Partei, geführt von Alexander von Alexandreia, Eustathios von Antiocheia, Makarios von Jerusalem, Hosios von Korduba und dem damals noch rechtgläubigen Marcellos von Ancyra. Außerdem aber gehörten von hervorragenden Männern zu dieser Rechten die Confessoren Paphnutios und Spiridion, Potammon von Heraclea, Jakobus von Nisibis, Amphion, Hypatios von Gangra, Nikolaus von Myra und der mit prophetischem Geist begabte Leontios von Cäsarea in Kappadokien, der auf dem Wege nach Nikäa einen köstlichen Raub für die Kirche gewann, indem er den Gregor von Nazianz senior, der nachmals Presbyter, später Bischof wurde, und der der Vater des gleichnamigen größern Nazianzeners ist, taufte. Während

des Concils arbeitete sich zum geistigen Führer dieser Partei durch die Kraft seines Geistes, die Wucht seiner schriftgemäßen Argumente und durch seine zwingende Beredtsamkeit der junge Diakonus Athanasios durch. Diese Partei möchten wir die orthodox-dogmatische nennen, ihr Schlagwort war ὁμοούσιος. Numerisch war sie von Anfang an die stärkste, wuchs übrigens während der Verhandlungen noch bedeutend an und mochte zuletzt allein für sich stärker sein, als die drei andern Parteien zusammengenommen.[84])

2) Das rechte Centrum, geführt von Eusebios von Cäsarea. Wir möchten diese Partei die vermittelnd biblisch-theologische nennen. Sie scheint zuerst den Kaiser zu den ihrigen gezählt zu haben, dessen Standpunkt aber dann entschieden nach rechts ging. Ihr späteres Schlagwort ist: ὁμοιούσιος.

3) Das linke Centrum, geführt von Eusebios von Nikomedien, Maris von Chalcedon, Theognis von Nikäa, Theodorus von Heraclea in Thracien, Menophantos von Ephesus, Patrophilos von Scythopolis und Narkissos von Neronias. So wenigstens giebt sie Gelasios (bei Mansi II, p. 817) an. Dieses linke Centrum bildete den Stamm zu den späteren ὅμοιοι.[85]) Uebrigens hat Athanasios

[84]) Neander (Dogm. Gesch. I, 303) stellt das Stimmungs- und Stimmenverhältniß so dar, als wäre ursprünglich die Majorität der Väter auf Seiten der vermittelnden Ansicht des Eusebios Pamphilu gewesen und nur durch äußern Druck sei bei der Schlußabstimmung eine Majorität für das ὁμοούσιος gewonnen worden. Er kommt zu diesem Schluß durch ein argumentum ex post. Der nachnikänische Widerstand so vieler Orientalen gegen das ὁμοούσιος läßt ihn auf die Unfreiheit ihrer Abstimmung schließen. Wir vermögen diesen Schluß nicht nachzuschließen, sondern denken uns die Situation vielmehr so: Viele christologisch unfertige und unabgeklärte Bischöfe mochten mit Eusebianischen Anschauungen wohl auf das Concil gekommen sein und von der eigentlichen Tragweite der Controverse keine rechte Vorstellung gehabt haben. Darum mochten sie zuerst hin und herschwanken. Da riß sie der gewaltige, geistesgroße Athanasios durch seinen Einfluß nicht blos äußerlich, sondern auch innerlich fort. Er beredete sie nicht, sondern er überwand sie. Sie bekannten sich aus Ueberzeugung zur Homousie und zwar in vollkommen ehrlicher Weise, ohne jeden äußern Druck. Als sie aber nach Nikäa der unmittelbaren Geisteseinwirkung des Athanasios entrückt waren und von den Eusebiern mit süßen Schmeicheleien und diplomatischer Kunst umworben wurden, da hatten sie noch nicht die volle Widerstandskraft, sondern kehrten vielfach zur alten Halbheit zurück.

[85]) Es ist ein großer Unterschied zwischen ὁμοιούσιος und ὅμοιος. Das erstere bedeutet christologisch doch noch etwas mehr, nämlich wenigstens ein ὅμοιον εἶναι in der οὐσία, während ὅμοιος auch nur Aehnlichkeit κατὰ τὸ

die Eusebianer in ihrer theologisch unreifen, sittlich schwächlichen Opposition meisterlich geschildert (de decret. Syn. Nic. p. 167):

εἰ δὲ μήτε τοῦτο, μήτε ἐκεῖνο ποιοῦσι, δῆλοί εἰσι καὶ αὐτοὶ παντὶ ἀνέμῳ καὶ κλύδωνι περιφερόμενοι, καὶ μὴ ταῖς ἰδίαις, ἀλλὰ ἀλλοτρίαις ἑλκόμενοι γνώμαις, τοιοῦτοι δὲ ὄντες, οὐδὲ νῦν τοιαύτας προβαλλόμενοι προφάσεις ἀξιόπιστοί εἰσιν, ἀλλὰ καὶ πανέσθωσαν αἰτιώμενοι, ἃ μὴ γινώσκουσι, τάχε δὲ οὐδὲ διακρίνειν εἰδότες, ἁπλῶς τὸ μὲν πονηρὸν λέγουσι καλὸν τὸ δὲ καλὸν πονηρὸν καὶ νομίζουσι τὸ μὲν πικρὸν εἶναι γλυκὺ τὸ δὲ γλυκὺ πικρόν.

4) Die Linke, geführt von Areios selbst. Zu ihr scheinen ganz unbedingt und offen nur die beiden Aegypter Theonas und Secundus gehört zu haben. Ihr Standpunkt war die Theologie des Areios (Conf. § 12).

Das Programm des Concils umfaßte 4 Hauptpunkte:

a) Die große christologische Lebensfrage.

b) Den Versuch, das Meletianische Schisma beizulegen.

c) Die definitive Beilegung des Passastreites.

d) Eine bedeutende Anzahl von bisher offnen Fragen der kirchlichen Disciplin.

Die Geschäftsordnung war mit großer Weisheit so angelegt, daß zwischen den Plenarsitzungen zahlreiche Fractions- und Commissionssitzungen inne lagen. Wir vermögen nur zwei Plenarsitzungen anzunehmen, eine Eröffnungs- und eine Schluß- oder Beschlußsitzung. Zwischen beiden lagen die partiellen Berathungen der einzelnen Richtungen. In ihnen cristallisirte sich der ursprüngliche flüssige Standpunkt vieler Väter.

Was nun die Actenstücke betrifft, in welchen die Arbeit des Concils niedergelegt wurde, so liegt ja ad a. die gesegnete Arbeit der Väter in dem *μάθημα* oder symbolum, oder in dem christologischen Dekret vor, ad b. und c. in dem Synodalschreiben conf. § 18, ad d. dagegen wurde das Resultat der Berathungen niedergelegt in den XX *κανόνες*, die Hefele (I § 42 p. 359—414) ausführlich und gründlich bespricht. Eigentliche Protocolle sind nicht

---

σχῆμα, κατὰ τὴν δόκησιν bedeuten kann, oder wie Albert Peip (bei Herzog XVI p. 447) will: „Die Homöusianer lehren eine Aehnlichkeit des Wesens, und die Homöer nur eine Aehnlichkeit des Willens aber nicht des Wesens, welcher Fassung des Unterschiedes wir uns anschließen.

geführt worden, wie Hefele (p. 249) überzeugend nachweist. Alles was später die Ehre beansprucht hat, die protocollarische Hinterlassenschaft des Concils zu sein, ist unecht. Wir können uns auch nicht wundern, daß keine eigentlichen Protocolle geführt worden sind. Große Zeiten pflegen zu handeln und die Resultate kurz und präcis schriftlich niederzulegen. Es ist eine Eigenthümlichkeit kleiner Zeiten, daß sie gerne große Actenstücke aufhäufen, in denen viel schätzbares Material aufgestapelt wird — um in den Archiven begraben zu werden. Vergleicht man manchen großartigen Actenapparat unsrer Tage mit dem greifbaren Segen, den das Reich Gottes von ihm genossen hat, so wird man unwillkürlich an das alte Dichterwort gemahnt: parturiunt montes, nascetur ridiculus mus. Daß spätere Synoden die Führung von Protocollen nöthig machten, leugnen wir natürlich nicht, zu Nikäa aber war die Situation noch so klar, der Kampf wurde mit so lautern Waffen geführt, daß laufende Protocolle füglich entbehrlich waren. Bei Mansi wird (Tom. II p. 639) ausdrücklich in Betreff des Hauptdocumentes, also des christologischen Decrets darauf aufmerksam gemacht, daß es kein Datum und keine Angabe der Consuln enthalte: non adscripto tamen die seu consule, ne novum videretur inventum, sed ab apostolorum temporibus atque oraculis accepta traditio. Hiermit stimmt freilich die Angabe des Gelasios nicht (Mansi II p. 877) welcher behauptet, das Dekret habe nachstehende Ueberschrift gehabt: *Ἔκθεσις τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς πίστεως, ἐκτεθείσης ὑπὸ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδῳ ἐπὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου ἐφ᾽ ὑπατείᾳ Παυλίνου καὶ Ἰουλιανοῦ τῶν λαμπρῶν* (Paulino et Juliano illustribus consulibus) *ἔτους ἀπὸ Ἀλεξάνδρου, χλσ ἐν μηνὶ Δεσίῳ τῇ πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἰουλίου ἐν Νικαίᾳ μητροπόλει τῆς Βιθυνίας.* Diese Ueberschrift trägt den Stempel der Unechtheit an ihrer Stirn. Wahrlich es entsprach dem hohen geistlichen Senat von Nikäa mehr, sofort mit dem *Πιστεύομεν* zu beginnen, als eine so schwerfällige, langathmige Einleitung vorauszuschicken, in der auch nicht ein Minimum von geistlicher Salbung steckt. Wahrscheinlich hat ein späterer Abschreiber des *μάθημα* diese Ueberschrift componirt und der unkritische Gelasios die Glosse nicht erkannt und als authentischen Text angesehen. — Die ersten Handschriften können sie nicht enthalten haben.

§ 18. Der Vorsitz.

Es ist bekanntlich eine alte Controverse, wer zu Nikäa den Vorsitz geführt hat. Die römischen Theologen haben seit Baronius behauptet, Hosios von Korduba habe das Präsidium gehabt, nach Binius (Note d p. 728 bei Mansi II) habe Hosios den Vorsitz mit den beiden Legaten getheilt. Diese Behauptung hat Dr. Hefele (I p. 33) bestimmt wieder aufgenommen und geschickt vertheidigt. Daß grade die römische Theologie mit besonderer Vorliebe nach Argumenten sucht, um die Präsidentschaft des Hosios zu retten, kann uns nicht Wunder nehmen. Bischof Silvester I von Rom war zu Nikäa selbst nicht anwesend, seine beiden Legaten konnten füglich als bloße Presbyter den Vorsitz nicht beanspruchen in einer Versammlung, welcher drei Patriarchen persönlich anwohnten. Nun war Hosios ein hochbedeutender Bischof des Abendlandes und deshalb nahm man a priori an, Hosios habe in Vertretung des abwesenden Silvester den dem Stuhle von Rom gebührenden Vorsitz geführt. Die letztere Anschauung freilich, daß der Vorsitz eo ipso dem römischen Stuhle gebührte ist zwar unhistorisch; denn Roms Uebergewicht über die andern Patriarchate wurde erst durch Leo den Großen zu Chalkedon 126 Jahren später entschieden, und daraus, daß auf einem späteren Concil die römischen Legaten den Vorsitz geführt haben, folgt doch keineswegs, daß sie das auch unter wesentlich andern Verhältnissen schon zu Nikäa gethan. Doch läßt sich nicht leugnen, daß die Präsidentschaft des Hosios an sich, das heißt abgesehen von irgend einer Delegirung durch Silvester zunächst durch manche Angabe der Quellengeschichte des Concils wahrscheinlich gemacht wird. Die Hauptmomente, welche für diese Präsidentschaft sprechen, sind folgende:

1) steht die Thatsache fest, daß Hosios die Acten des Concils als Erster unterschrieben hat. Mansi II, p. 691 und 697.
2) Theodoret sagt (II, 15 p. 91) von Hosios bei Erwähnung des Mediolanensischen Concils: *ποίας δ᾽οὐχ ἡγήσατο συνόδου;* und ähnlich Athanasios (Apol. de fuga 5) *ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο;* ebenso war er später zu Sardica Präsident, wie Athanasios (Hist. Arian. ad Monachos 16) bezeugt: *ἧς προσήγορος ἦν ὁ μέγας Ὅσιος.*

3) Sokrates (I, 13) nennt zuerst Hosios, dann die römischen Legaten, dann erst die drei persönlich anwesenden Inhaber der apostolischen Stühle.

4) Die große Vertrauensstellung, die Hosios in der aula regia genoß, konnte ihn wohl zu einer solchen Vertrauensstellung auch äußerlich empfohlen haben.

5) Hosios war durch den Reichthum seiner Gaben[86]) auch innerlich ganz dazu befähigt das Concil zu lenken, ja die Väter verdankten seinem persönlichen Einfluß wahrscheinlich die Berufung des Concils selbst.

6) Das Morgenland konnte wohl dem numerisch so schwach vertretenen Abendlande die Ehre gönnen, einen Occidentalen aus dem äußersten Westen mit dem Vorsitz betraut zu sehen, etwa wie der erste gesammtdeutsche Reichstag mit liebenswürdiger Schonung seine beiden Vicepräsidenten aus Baiern und Würtemberg geholt hat.

7) Während die übrigen ausgezeichneten Glieder des Concils immer an der Spitze ihrer Kirchenprovinz unterschreiben, wie ja überhaupt die Unterschriften in provinzieller Gliederung sich vollzogen, so unterschrieb Hosios obenan, ohne daß Provinzen genannt werden. Auf dieses Argument macht Hefele (I, p. 37) energisch aufmerksam. Nur ist das Gewicht, welches Hefele auf diesen Umstand legt, viel zu groß. Jedenfalls, und das ist das Wichtigste, findet sich in den glaubwürdigen Quellen keine einzige sichere Spur, daß Hosios irgend wie den Bischof von Rom vertreten habe. Wohl aber lassen sie, wenn man sie unbefangen würdigt, überall durchscheinen, daß die bevorzugte Stellung des Hosios ausschließlich in der Bedeutung seiner

---

[86]) Daß der hochbegabte keltisch-iberische Stamm in Spanien nach seiner Vermählung mit der classisch-römischen Cultur im Stande gewesen ist, ganze Männer zu erzeugen, davon liefert das römische Kaiserhaus ein schlagendes Beispiel. In Ulpius Trajanus, der unter dem iberischen Himmel zum Manne gereift war, schlug zwar von väterlicher Seite römisches, aber von mütterlicher iberisches Blut. In Hosios tritt uns der erste Iberer mit griechisch-römischer Bildung aber in christlicher Verklärung entgegen. Die erste christliche Frühlingsblüte dieses Stammes, der dann mit gothischem Blute geadelt noch manche schöne Blüte fürs Reich Gottes tragen sollte, jetzt aber ein weites Feld ist, das voller Beine liegt.

Persönlichkeit und in seinem großen Einfluß beim Kaiser wurzelt.

Immerhin aber wiegen alle sub 1—7 geltend gemachten Gründe zusammengenommen schwer genug zu Gunsten der Präsidentschaft des Hosios. Deshalb lassen auch Mosheim und Walch (Kirch. Gesch. II, p. 470 f und Entwurf p. 148) die Frage wegen der Präsidentschaft des Hosios an sich unentschieden und weisen nur ganz entschieden die Behauptung einer Delegirung desselben Seitens des Papstes entschieden zurück. — Andre wichtige Argumente dagegen treten dafür ein, daß Eustathios, Patriarch von Antiocheia der Synode präsidirt habe.

1. Eustathios begrüßt nach Theodoret (I, 7 p. 25) in der Eröffnungssitzung sofort (*παραντίκα*) als Erster (*πρῶτος*) den Kaiser mit einem *ἐγκώμιον*, einem panegyricus. Dies zu thun war aber Sache des Präsidenten. Ebenso findet sich die Angabe in: Generale consilium bei Mansi II, p. 638 und Note des Sev. Binius p. 730. Ein übrigens sicher apokryphischer Text der Rede des Eustathios findet sich lateinisch nach Baronius bei Mansi II, p. 663.

2. Eustathios war auch innerlich ganz der Mann zur Leitung. Er heißt *μέγας*, die Bischöfe und das ganze christliebende Volk (*πᾶς ὁ λεὼς ὁ χριστόφιλος*) hatte ihn wider seinen Willen (*ἄκοντα*) einstimmig (*ψήφῳ κοινῇ*) auf den Stuhl von Antiocheia berufen, ja gezwungen (*κατηνάγκασαν*). Er war einer der vornehmsten Bestreiter der Häresie: Eustathios Antiochenus, qui doctrina et sanctitate conspicuus clarissima, ut ait beatus Hieronymus tuba in adversarios bellicum cecinit. (Mansi II, p. 637.)

3. Eustathios wird von Johannes von Antiocheia ausdrücklich der erste der Väter von Nikäa genannt. (Conf. Hefele I, p. 34.)

4. Nikäa lag innerhalb der Grenzen des Antiochenischen Patriarchats und nach der Rechtsanschauung der alten Kirche gebührte schon darum der Vorsitz dem Eustathios eben so sicher, wie er beispielsweis dem Alexander zugefallen wäre, hätte die Stadt, in welcher das Concil tagte, in Aegypten, Libyen oder der Thebais gelegen.

5. Es gab, ehe Constantinopel ebenbürtig als fünfter Sitz eintrat, vier Patriarchate, deren Inhaber damals waren: Silvester, Alexander, Eustathios und Makarios. Silvester war persönlich nicht anwesend und so fest war damals Roms regimentliches Prävaliren noch lange nicht, daß man ihm einfach seine Legaten substituirt hätte. Uebrigens kann Silvester den Vorsitz auch gar nicht beansprucht haben, sonst hätte er nicht zwei wenig bekannte Legaten, sondern sicherlich hervorragende Bischöfe des Abendlandes zu seinen Vertretern gemacht. Für bloße Legaten den Vorsitz zu fordern, das war erst möglich zu Chalkedon, als nach weiser Verwerthung der Lehrkämpfe Roms Hegemonie mächtig erstarkt war und anstatt eines Silvester der gewaltige Leo auf dem Stuhle saß. Von Rom konnte und mußte also abgesehen werden. Makarios war persönlich zwar bedeutend und einflußreich, aber der Vorrang des Patriarchates von Jerusalem war vor Nikäa nur ein Ehrenrecht und selbst nachdem zu Nikäa der Stuhl von Jerusalem mit Metropolitenrechte über ganz Palästina ausgestattet war, blieb er immer der letzte und kleinste Patriarchenstuhl. Von Alexander aber mußte abgesehen werden, da er Partei war und seine Berufung auf den Präsidentenstuhl den übeln Schein erweckt hätte, als nähme vor Untersuchung der Controverse das Concil gegen Areios Partei. Sollte also ein Patriarch den Vorsitz führen, so blieb eben nur Eustathios übrig.

6. Der glühende Haß, den später die Semiarianer grade auf diesen edlen Mann warfen, ist ein argumentum ex post für seine Bedeutung zu Nikäa.

Wir meinen also, die Entscheidung zwischen Hosios und Eustathios sei sehr schwer und es wird wohl immer eine offene Frage bleiben müssen, wer die eigentliche Leitung gehabt. In jedem Falle war sie in den besten Händen. Uns persönlich scheint indeß als das Wahrscheinlichste Folgendes: Eustathios ist der wirkliche Vorsitzende gewesen, Hosios dagegen hat eine große Rolle gespielt und an der innern Leitung einen wesentlichen Antheil gehabt, also ein geistiges und geistliches ἡγεῖσθαι geübt und die Väter haben das ferne Abendland in diesem seinem bedeutendsten Vertreter dadurch geehrt, daß sie dem Hosios im Katalog der Unterschriften die erste Stelle freudig überließen, schon um den Kaiser in diesem seinen Hofbischof und Freunde zu ehren. Uebrigens läßt die Stelle bei Eusebios (vit. Const. III, 13) παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς

συνόδων προέδροις auch die Deutung zu, daß zwei, eben Hosios und Eustathios im Vorsitz gewechselt haben und so Abendland und Morgenland bei der Leitung betheiligt ge[illegible] Möglich auch, daß Hosios Fractionsvorsitzender der [illegible] [illegible]rend Eustathios in den Plenarsitzungen prä[illegible] [illegible]r den Vorsitz über die numerisch stärkste [illegible] [illegible]n über das Ganze verwechselt hat.

§ 19. Ein Characterkopf von Nikäa.

Bevor wir in die eigentlichen Verhandlungen eintreten, scheint es uns geboten zur Characterisirung des im Concil herrschenden Geistes einen Characterkopf zu zeichnen, den Aegyptischen Confessor Paphnutios. Sämmtliche Berichterstatter des Concils verweilen mit besonderer Vorliebe bei Paphnutios und wir vermögen das vollständig zu begreifen. Ein hohes eigenthümliches Charisma der alten Kirche war das herrliche Martyrthum. Es galt nach Galat. 6, 17 für eine hohe Ehre, die *στίγματα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῷ σώματι βαστάζειν* und bei der Besetzung manchen Episkopats galt der Besitz dieser Malzeichen oft gradezu als entscheidend für die Wahl. Kein Wunder also, daß die treuen Männer, welche als Confessores die Spuren ihres Heldenmuthes an ihrem Leibe trugen, zu Nikäa hochgeehrt wurden. Am meisten aber tritt unter ihnen der Aegypter Paphnutios hervor. Ihm war während der Verfolgung des Maximinian das rechte Auge ausgestochen und der linke Augenstern gelähmt worden (dextris oculis effossis et sinistro poplite succiso. Rufinus X, 4 p. 173). Er war verstümmelt zu schwerer Bergmannsarbeit verurtheilt worden (per metalla damnavit). Er stand im Rufe eines großen Wunderthäters. Deshalb erwies ihm Constantin zu Nikäa große Ehre, er befahl ihn oft in die aula regia, umhalste ihn und küßte stürmisch mit höchster Devotion sein ausgegrabnes Auge (avidioribus osculis demulceret). Aber des Paphnutios Auftreten zu Nikäa war auch vorbildlich und verheißungsreich. Sozomenos (I, 23 p. 356) berichtet nämlich eine Episode aus den Verhandlungen des Concils, der wir eine sehr hohe Bedeutung beimessen, weil sie Zeugniß ablegt von dem Geist evangelischer Freiheit, der unter den Vätern von Nikäa geherrscht hat.

Als nach Erledigung der christologischen Kernfrage das Concil sich mit der Disciplin beschäftigte, stellte eine Partei den Antrag, es sollten diejenigen Priester, die bereits beweibt in den Kleros aufgenommen würden, keinen weitern Umgang mit ihren Weiberu pflegen dürfen (*νόμον εἰςαγαγεῖν, ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους μὴ συγκαθεύδειν ταῖς γαμικαῖς, ἃς πρὶν ἱερᾶσθαι ἠγάγοντο*). Es blickte also zum ersten Mal der Versuch durch, den Cölibat kirchengesetzmäßig durchzuführen. Da erhob sich Paphnutios.[87]) Er brauchte nicht pro domo zu kämpfen; denn er war selbst unbeweibt (*καίπερ ἄπειρος ὢν γάμου*). Daß er aber jemandem zu Gefallen reden könne, dagegen legten seine geblendeten Augen feierlich Protest ein. Er erklärte, ehrwürdig sei die Ehe, (*τίμιόν τε τὸν γάμον*) den eigenen Weibern beizuwohnen, sei Keuschheit (*σωφροσύνην τὴν πρὸς τὰς ἰδίας γυναῖκας συνουσίαν*). Er rieth der Synode, kein derartiges Gesetz zu geben (*μὴ τοιοῦτον θέσθαι νόμον*). Er berief sich für seine Meinung auf die uranfängliche Ueberlieferung der Väter (*κατὰ τὴν ἀρχαίαν τῆς ἐκκλησίας παράδοσιν*). Diese Rede[88]) hatte unbedingten Erfolg. Der

[87]) Es ist eine durchaus vage, im specifisch römischen Interesse ausgesprochne Behauptung, wenn Valesius in der Note p. 81 zu Cap. 23 sagt: Tota haec narratio de Paphnutio fabulosa est et commenticia und das von Valesius angeführte Beweisstück, daß die Unterschrift des Paphnutios in den uns erhaltnen Katalogen fehle, ist eben kein voller Beweis, denn da wir keinen einzigen vollständigen Katalog der Unterschriften, sondern nur Fragmente besitzen, so fehlen eben sehr viele Unterschriften. Ebenso wird in der Admonitio ad Lectorem zu Gelasios bei Mansi II, p. 754 entschieden gegen die Authentie der Affaire Paphnutios zu Felde gezogen. Dagegen wird die Authentie der Episode auch römischer Seits aufrecht erhalten von Hefele (I, p. 417). Der ausgezeichnete Forscher war damals noch unbefangen genug eine beglaubigte Thatsache auch dann aufrecht zu erhalten, wenn sie gegen das römische Interesse verstößt und unbequem ist.

[88]) Nach Georgius Calixtus de conj. cleric. p. 214 setzen wir eine schöne Stelle dieser mit höchster Begeisterung gesprochenen (*μεγάλῃ φωνῇ ἐβόησε*) Rede hierher: *μὴ βαρύνετε τὸν ζύγον τῶν ἱερωμένων, τίμιος γάρ φησιν ὁ γάμος ἐν πᾶσι καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος, ἵνα μὴ τῇ ὑπερβολῇ τῆς ἀκριβείας τὴν ἐκκλησίαν μᾶλλον προςβλάφητε, οὐ γάρ φησιν πάντες δύνανται φέρειν τῆς ἀπαθείας τὴν ἄσκησιν, οὐδεὶς οὖν, ὡς οἶμαι φυλαχθήσεται ἐν τῇ σωφροσύνῃ, τῆς ἑκάστου γαμετῆς τοῦ ἀνδρὸς στερουμένης, σωφροσύνην δὲ καλὴν καὶ τῆς νομίμου γαμετῆς ἑκάστου τὴν συνέλευσιν λέγω. Μὴ μὴν ἀποζεύγνυσθε ταύτην, ἣν ὁ θεὸς ἔζευξε καὶ ἣν ἅπαξ ἀναγνώστης ἢ λαϊκὸς ὢν ἠγάγετο.* — Nun Erfolg der Rede: *Διὸ*

Antrag der Rigoristen fiel, zumal die geistlichen Häupter des Concils mit Paphnutios wahlverwandt über diese Frage dachten. Paphnutios Rath ging durch: Unbeweibte Bischöfe sollten nicht heirathen dürfen, beweibt erwählte aber ruhig mit ihren Weibern in ehelicher Gemeinschaft bleiben. Im Anschluß an diese Verhandlungen wurden noch zwei andere Grundsätze bezüglich des häuslichen Lebens der Priester aufgestellt. 'Nach Rufinus (X c. VI. p. 174) wurde im ersten Statut festgesetzt, das kein Castrat[89]) Kleriker werden dürfe (ne quis ex his, qui semet ipsos impatientia libidinis exciderunt, veniret ad clerum), und im dritten Kanon, daß kein Kleriker mit einem Frauenzimmer zusammenwohnen, es sei denn die Mutter, oder Schwester, oder Tante (*θεία*).[90]) Es ist characteristisch für Möhler, daß er trotz ehrender Erwähnung des Paphnutios dessen Protest übergeht. Die doppelte Tendenz seines verdienstvollen Buches: 1)

πεισθεὶς ὁ πᾶς τῶν ἐπισκόπων σύλλογος τῇ τοῦ ἀνδρὸς συμβουλίᾳ ἀπεσίγησε περὶ τοῦ ζητήματος τούτου τῇ γνώμῃ καταλείψαντες τῶν βουλομένων κατὰ συμφωνίαν ἀπέχεσθαι τῆς ἰδίας γαμετῆς.

[89]) Die Caesura Origenis fand Nachahmung. Ueber Leontios und Eustolion, sowie über die Valesii conf. Calixt p. 217 ff. und Hefele I p. 360. Diesem Unwesen sollte der Canon I steuern, der nach Mansi II p. 668 lautet: *εἴ τις ἐν νίσῳ ὑπὸ ἰατρῶν ἐχειρουργήθη ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετμήθη, οὗτος μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ, εἰ δέ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτεμε, τοῦτον καὶ ἐκ τοῦ κλήρου ἐξεταζόμενον πεπαῦσθαι προςήκει καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο μηδένα τῶν τοιούτων χρῆναι προάγεσθαι, ὥσπερ δὲ τοῦτο πρόδηλον, ὅτι περὶ τῶν ἐπιτηδευόντων τὸ πρᾶγμα καὶ τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν εἴρηται, οὕτως οἵτινες ὑπὸ βαρβάρων ἢ δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν εὑρίσκοιντο δὲ ἄλλως ἄξιοι τοὺς τοιούτους εἰς κλῆρον προςίηται ὁ κανών.* Daß gleich der erste Disciplinarcanon von Nikäa dieses Unwesen ins Auge faßte, zeigt, wie groß die Gefahr sein mußte, daß es sich weit ausbreiten könnte.

[90]) Dieser Kanon III lautet *Ἀπηγόρευσεν καθόλου ἡ μεγάλη σύνοδος, μήτε ἐπισκόπῳ μήτε πρεσβυτέρῳ μήτε διακόνῳ μήτε ὅλως τινι τῶν ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεῖναι συνείςακτον ἔχειν πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θείαν, ἢ ἃ μόνα πρόςωπα πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφευγεν.* Der Kanon war nöthig, um der trostlosen Unsitte zu steuern, daß Kleriker zur Uebung in der Virginität mit Jungfrauen in einem Hause wohnten, was natürlich ein Quell traurigster Verirrungen wurde. Solche Gefährtinnen hießen *συνείςακται*, extraneae. Conf. Calixt p. 27 ff. und Hefele I p. 263. Daß übrigens trotz dieses Kanon dies Unwesen nicht ausgerottet wurde, zeigt eine der Hauptfragen, die Bischof Ulrich von Augsburg 600 Jahre nach Nikäa bei seinen Visitationen den Klerikern vorlegte: Si (ob) subintroductas mulieres secum habuissent et inde crimen suspicionis indicerent. Conf. Vogel bei Herzog XVI. p. 625.

zwar den Athanasios in seiner ganzen Herrlichkeit zu zeigen, 2) aber auch sein römisches Kirchenideal schon zu Nikäa urbildlich gezeichnet zu finden, hat ihn diese köstliche Episode übergehen lassen. Hätte er sie beachtet, so hätte er nicht behaupten dürfen, die Enthaltung von aller ehelichen Gemeinschaft bei den beweibten Bischöfen sei Urtradition, weil Paphnutios grade die fortgesetzte eheliche Gemeinschaft beweibter Priester für die *ἀρχαία τῆς ἐκκλησίας παράδοσις* erklärt.[91])

[91]) Kirchengeschichtlich liegt die Cölibatsfrage einfach so: Die Apostel waren beweibt, selbst Petrus (seine Schwieger), ja sie führten auf ihren Missionsreisen eine Schwester zum Weibe mit herum. Nur der einzige Johannes *(ὁ παρθένιος)* verblieb in Virginität. Paulus factisch auch, aber doch so, daß er sich das Recht zur Ehe ausdrücklich vindicirt, und den Bischöfen die Ehe gradezu imperativisch empfiehlt: *ἐπίσκοπος ἔστω μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*. Ein vorbildliches Pfarrhaus in der apostolischen Zeit wird uns Actor. 21, 8. 9 geschildert. Philippus *(ὁ εὐαγγελιστής)* in Cäsarea hat vier jungfräuliche, weissagende Töchter und edle Gastfreundschaft verklärt das Pfarrhaus (Agabus Paulus). In den beiden ersten Jahrhunderten fragte man bei den Bischofswahlen gar nicht darnach, ob der zu Wählende beweibt, oder unbeweibt war. Erst mit dem Mönchsthum zog die krankhafte Ueberspannung der Askese und die Ueberschätzung der Virginität in die Kirche ein. Da nun die Mönche bald Hauptträger aller gelehrt theologischen Bildung waren, so pflegte man aus ihnen die Bischöfe zu nehmen, als die Lehrentwicklung der Kirche entschieden gelehrte Bischöfe verlangte. Qua Mönche waren sie unbeweibt, und da das Mönchsgelübde fürs ganze Leben band, so blieben sie es als Bischöfe. Allmälig übertrug man auf den Episkopat an sich, was nur eine Consequenz seiner historisch gewordnen, zeitweisen Verbindung mit dem Mönchsthum war, und die cölibatsfüchtige kirchliche Gesetzgebung bemächtigte sich dieser einfachen Situation. Der erste Sturmlauf wurde zu Nikäa von dem Geiste evangelischer Klarheit glücklich abgeschlagen. Der große Athanasios sieht die Situation noch vollständig unbefangen an. Die classische Stelle hierfür ist: ad Dracont. 9. Hier schildert er zunächst die factische Situation: *πολλοὶ δὲ τῶν ἐπισκόπων οὐδὲ γεγαμήκασι . . . ὥσπερ καὶ ἐπισκόπους πατέρας τέκνων τυγχάνοντας* . . ., dann spricht er sein eignes geistesklares Urtheil dahin aus:

ἔξεστι γὰρ καὶ οὕτως καὶ ἐκείνως οὐ κωλύεται.

Nur darauf komme es an, daß ein Jeder nach dem Platze, auf welchen er gestellt ist, recht kämpfe: *ἀλλὰ πανταχοῦ τις ἀγωνιζέσθω, καὶ γὰρ ὁ στέφανος οὐ κατὰ τόπον, ἀλλὰ κατὰ τὴν πρᾶξιν ἀποδίδοται.* Interessante Beispiele von beweibten höhern Klerikern führt Calixt (de conj. cleric. p. 201 ff.) an: Chäremon, der greise Bischof von Nilus flieht mit seinem Eheweibe *(ἅμα τῇ συμβίῳ ἑαυτοῦ)* in die Berge Arabiens. Cäcilius, der Lehrer *(κατηχητής)* Cyprians übergab sterbend Weib und Kinder dem Cyprian (uxorem et liberos). Der Presbyter Felix hatte eine Gattin Victoria. Eine der Zierden des Nikänischen Concils, Spiridion, der Cyprische Schäfer, Confessor und Bischof war beweibt, er hatte *γαμετὴν καὶ παῖδας*, war aber trotzdem ein herrlicher Bischof

So steht Paphnutios vor uns zwar nicht als Reformator, der es vermocht hätte, die Wurzeln der Cölibatssucht, die Ueberschätzung der Virginität auszurotten, der aber doch energisch und erfolgreich dem weitern Umsichgreifen des Uebels entgegentrat und der sich vollen Anspruch auf ein treues Gedenken erworben hat. Von Paphnutios, dieser ehrwürdigen Seitenfigur des Concils wenden wir uns zu dem gewaltigen Characterkopfe, der der eigentliche Characterkopf von Nikäa gewesen ist, zu einem der allergrößten Rüstzeuge, die sich der Herr unter dem neuen Bunde zubereitet hat.

(ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο τὰ θεῖα χείρων Sozomenos I, 11 p. 338). Ueber die Tochter des Spiridion, Eirene, conf. die Legende bei Gelasios, Mansi II, p. 822) wo der Vater die im Grabe liegende Tochter erfolgreich gefragt haben soll, wo sie eine παραθήκη aufgehoben, die ihr ein Kaufmann zum Aufheben überlassen hatte. Gregorius senior, Bischof von Nazianz, war vermählt mit der herrlichen Nonna, die ihm den großen Gregorius junior von Nazianz, den ὁ θεόλογος, gebar. Zwischen den beiden Bischöfen, dem Vater und dem Sohne, bestand ein herrliches Verhältniß. Der Vater singt den Sohn an:

πατήρ σε λίσσεθ' υἱέων ὦ φίλτατε
πατὴρ ὁ πρέσβυς τὸν νέον
οὔπω τοσοῦτον ἐκμεμέτρηκας βίον
ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος.

Der Busenfreund des jüngeren Nazianzeners, das dritte Blatt im Kappadokischen Kleeblatt, Gregor von Nyssa, hat eine Gattin Θεοσέβεια, bei deren Tode ihm der Nazianzener ergreifend condolirt: Er nennt die Theosebia: formosissimam et clarissimam, vere sacram, et sacerdotis conjugem et honore parem magnisque mysteriis dignam. Andronikos wird statt seines Vaters Saprion Bischof von Tentyra in Aegypten (Athan. Festbriefe ed. Larsow p. 128). Aber auch das Abendland weist ausgezeichnete beweibte Bischöfe auf. Hilarius Pictaviensis, der Athanasios des Abendlandes, wird auf den bischöflichen Stuhl erhoben, quantumlibet conjugatus esset, et filia una auctus. Conf. auch die classische Geschichte des Cölibats bei Martin Chemnitz Examen ed. Preuß p. 569—592. Chemnitz führt nach Vicelius einen ganzen Katolog beweibter Bischöfe an: hos episcopos et presbyteros uxoratos: Dionysium, Faustinianum, Sylverium, Sergium, Hormisdam, Talatum Valerium, Tertullianum, Leonem, Felicem, Oceanum, Numidicum, Hilarium, Severum, Nazianzeni patrem Restitutum et cet. und fügt diesem Katalog seinerseits Folgende bei: Chaeremon, Spiridion, Basilii pater, Nyssenus, Philogonius, Apollinaris, Synesios et cet. Ebenso weist die germanische Kirchengeschichte bis auf Gregor VII. viele beweibte Bischöfe nach. So waren nach Gieseler (II, p. 255 Note 2) beweibt: Der Bischof von Toul und Burkhard, Bischof von Lausanne (uxorem legitimam habuit). Dies die kirchengeschichtliche Lage der Cölibatsfrage.

§ 20. Ἀθανάσιος ὁ θαυμάσιος: Der Held von Nikäa.

Es ist ein constanter Grundzug der geheimnißvollen Gotteswege, daß alle großen Epochen im Reiche Gottes, sei es in der Lehre, oder sei es im Leben immer durch eine einzelne Persönlichkeit mächtig inaugurirt werden. Die Lehrgeschichte der Kirche bezeugt das offenkundig. Freilich die heiligen Apostel hatten das ganze Evangelium voll und klar aus den Tiefen des heiligen Geistes empfangen. In dem heiligen Schrein des Wortes Gottes liegt das Evangelium sicher geborgen, aber die Sicherstellung und der dogmatisch=wissenschaftliche Ausbau der einzelnen Lehrgebiete ist von dem Herrn immer einer einzelnen geistgesalbten Persönlichkeit übertragen worden. Die trinitarische Herrlichkeit des Sohnes baut Athanasios, die des heiligen Geistes Basileios, die innerchristologischen Fragen Leo, die Satisfactionslehre Anselm, die Anthropologie Augustin, die Soteriologie Luther, die Lehre von der Eucharistie nach Walafried Strabos Vorgang gleichfalls Luther aus. Schon diese kurze Bemerkung läßt uns in Athanasios ein ungewöhnlich gewaltiges Rüstzeug, eine Lapidarfigur der Kirchengeschichte erkennen. In den anderthalb Millennien zwischen St. Pauli seligem Märtyrertode und Luthers Berufung vermögen wir nur den einen Augustinus dem Athanasios irgend wie an die Seite zu stellen.[92]) Natürlich ist hier nur der Ort für eine kurze Skizze, da im zweiten Bändchen in der Geschichte von Nikäa bis Constantinopel, Athanasios die Hauptfigur bleibt. Ueber die Jugend= resp. Berufungsgeschichte des Gottesmannes vergleiche § 8. Er stand bei der Berufung des Concils im fünfundzwanzigsten Lebensjahre und erschien zu Nikäa bereits legitimirt durch zwei bedeutende schriftstellerische Leistungen, durch seinen *Λόγος κατὰ τῶν Ἑλλήνων* und durch sein: *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ*

[92]) Aehnlich Böhringer (I, 2. Abth. p. 91): „So wird es immer sein. Eine Frage kann in den Vordergrund treten und muß, wenn die Reihe der Entwicklung an ihr ist und wenn ihre Stunde geschlagen. Dann wird sie gleichsam das Hauptbanner, um das sich alle andern herumgruppiren, von der alle andern entweder beleuchtet oder verdunkelt werden. So war es zu den Zeiten Augustinus mit der Gnadenlehre, so zu den Zeiten der Reformation mit der Rechtfertigungslehre.“ Freilich scheint uns Böhringer in dieser feinen Bemerkung die Bedeutung der geistgesalbten, gotterwählten Persönlichkeit für die Lehrentwicklung nicht ausreichend hervorzuheben.

λόγου, also durch sein apologetisches und dogmatisches Erstlingswerk. Zu Nikäa spielte er von Anfang an eine große Rolle. Sokrates (I, 8 p. 16) sagt: σφόδρα αὐτὸν διὰ τιμῆς ἦγεν Ἀλέξανδρος ὁ ἐπίσκοπος, so daß sich zum Theil der Neid älterer Conzilsglieder gegen ihn regte (διὸ καὶ φθόνος ὡπλίσατο κατ' αὐτοῦ). Er unterstützt seinen Bischof treulich: consiliis senem quam plurimis juvans, sagt Rufinus (X p. 174). Er nimmt schon zu Nikäa, obgleich nicht Bischof, innerlich die erste Stelle ein und brachte die Krankheit zum Stehen (ὅσον ἦν ἐπ' αὐτῷ τὴν νόσον ἔστησεν, οὔπω μὲν τεταγμένος ἐν ἐπισκόποις, τὰ πρῶτα δὲ τεταγμένος τῶν συνεληλυθότων. Gregor. Naz. Encom. Pat. I XCVIII). Schon hier mag er sich den Namen ὁ θαυμάσιος,[93]) der Wunderbare, erworben haben (Theodoret II, 15 p. 90). Das wunderbare Phänomen, daß auf der ersten oikumenischen Synode ein kaum fünfundzwanzig jähriger Diakonus das eigentliche Movens der Versammlung ist, ehrt zwar die Väter hoch, die dieser Leitung folgten, weil sie die gewaltige Bezeugung des Geistes und der Kraft freudig anerkannten, und ist ein herrliches Nikänisches Vermächtniß an die Kirche aller Zeiten, daß sie niemals aus ängstlichen Anciennitätsrücksichten die heiligsten Lebensinteressen der Kirche gefährden lasse,[94])

---

[93]) Es ist merkwürdig, daß die Kirchengeschichte, die doch sonst bereitwillig die ehrenden Beinamen welche die Zeitgenossen großen Kirchenzierden geben, adoptirt und die constant von einem Beda venerabilis, von einem Doctor seraphicus, angelicus, subtilis redet, die auch dem Dionysios und Basileios das ὁ μέγας gelassen, den Athanasios nicht nach seinem Beinamen ὁ Θαυμάσιος nennt. Uebrigens trat im Reformationszeitalter an die Stelle dieses Ehrennamens mit Vorliebe der andere: malleus haereticorum. Joh. Gerhard loci ed. Preuß I, p. 375 und noch bei Calixt de conj. cleric. Helmst. p 258.

[94]) Wie oft wird man durch die Praxis unsrer Tage an das herrliche Vorbild von Nikäa erinnert, wenn man sieht, wie die Scheu, nur ja keinen in Anciennität höher stehenden Geistlichen zu verwunden, manchmal eine gebrochne Kraft an eine entscheidende Stelle setzt. Wir waren einmal auf einer großen Kirchenversammlung. Vor dem Anfang der öffentlichen Verhandlungen fand eine trauliche Vereinigung statt. Wir erwarteten von der Reise ermüdet, daß der Mund, der sich zuerst öffnen würde, ein mit Geist gewürztes, aus den Tiefen der Schrift geschöpftes, gesalbtes, zündendes, die heterogenen Elemente a priori in der brennenden Liebe Christi zusammenschweißendes Begrüßungswort sprechen würde. Wir wurden schmerzlich enttäuscht. Athanasi, Athanasi, ubi es, qua te regione requiram.

erklärt sich aber schließlich aus dem Eindruck der schlechthin gewaltigen Persönlichkeit des Athanasios. Diese ist uns lebendig geschildert vom Nazianzener im Encomion (p. XCVI. ff. I Pat. Ausgabe). Es war ja wohl kaum Jemand so berufen, grade den Athanasios richtig zu fassen, wie Gregor. Selbst ein tiefer Theologe, nach der Eigenart des Orientes poetisch begabt, der Sänger des *περὶ ἑαυτοῦ*, durfte er sich wohl an die Schilderung jenes Meisterstücks der Gnade wagen.

„Athanasios war klein von Person, seine unansehnliche, vom Fasten abgemagerte Gestalt verrieth auf den ersten Blick Nichts von seinem innern Geiste und doch übte seine persönliche Erscheinung eine große Gewalt auf die Gemüther aus. Selbst Männer, die ihm zuvor abhold gewesen, wenn sie ihn persönlich sahen, fühlten sich seltsam von ihm angezogen und mußten ihm ihren Tribut zollen. So Constantin, so selbst Constantius.“ So schildert Böhringer (I, 2 p. 130) die Persönlichkeit unsres Helden. Nach dem Encomion muß aber doch auch abgesehn von der innern Majestät schon in der äußern Erscheinung viel gelegen haben. Hier wird ihm ein ebenmäßiger, schöner Leib zugeschrieben (*πανταχόθεν ἴσον τε καὶ καλόν*) der durch Wachen und Beten eine feierliche, harmonische Würde erworben hatte (*ἐν ἀγρυπνίαις καὶ ψαλμῳδίαις εὔτονος*). Er war ein großartiger Seelsorger nach dem Hirtenspiegel, den St. Paulus in den Pastoralbriefen zeigt. Er widerstand den Hoffährtigen, ließ sich aber herab zu den Demüthigen, er war den Jungfrauen ein Brautführer, den Eheleuten ein Führer zur Keuschheit (*πρὸς τὸ ὑπερέχον ἀντιτυπία, πρὸς τὸ ταπεινὸν συγκατάβασις . . . αἱ παρθένοι τὸν νυμφαγωγόν*). Die einfältigen Herzen fanden in ihm einen Führer, die Männer der Theorie, das heißt die Gelehrten einen vollen und ganzen Theologen (*οἱ τῆς ἁπλότητος τὸν ὁδηγὸν οἱ τῆς θεωρίας τὸν θεόλογον*). Den Fröhlichen war er ein Zügel, den Elenden ein Trost, die Jugend fand an ihm einen Pädogogen, das Alter einen Stecken, die Armuth einen Spender, der Wohlstand einen Haushalter, die Wittwen einen Curator, die Waisen einen Vater, die Bettler einen Bettlerfreund (*τὴν παιδαγωγίαν ἡ νεότης, τὴν βακτηρίαν ἡ πολιά, ἡ πενία τὸν ποριστὴν ἡ εὐπορία τὸν οἰκόνομον, αἱ χῆραι τὸν προστάτην, οἱ ὀρφανοὶ τὸν πατέρα, οἱ πτωχοὶ τὸν φιλόπτωχον*). Fürwahr ein großer Reichthum in der speciellen Seelsorge, die Athanasios trieb, seine pastorale Arbeit

ist ein schöner Pastorenspiegel. Aber an ausgezeichneten Seelsorgern war die alte Kirche reich und hier ist das großartige an Athanasios eben nur das, daß er über den gewaltigen die ganze Kirche betreffenden Lehrkämpfen, in welchen er Chef des Generalstabes war, der pastoralen Seelsorge an der eignen bischöflichen Gemeinde nicht vergaß, daß er für die speciellste Seelsorge Zeit behielt. Solch Festhalten an der Treue im Kleinen bei reichster Arbeit im großartigen Styl ist überhaupt ein Charisma der Gottesmänner ersten Ranges. Wie Luther in den weltbewegenden Kämpfen, als die Noth der ganzen Christenheit centnerschwer auf seinem Herzen lag, eine stille Friedensstunde fand, um den wunderlieblichen Brief an sein Söhnlein Hänsigen zu schreiben, einen Brief voll zarter Kindlichkeit, wie derselbe Luther zur speciellen Seelsorge an seiner ehemaligen Kindermagd Elsa, die bei Magister Fröschel diente, und schwer angefochten war, Zeit und Lust fand (Valerius Herberger Ev. Herz-Postille p. 115), so bleibt auch dem Athanasios reichlich Zeit zur Seelsorge. Wie beschämend ist solche Treue in der Seelsorge für manches Pastorlein vom Lande, welches das Fehlen jeglicher speciellen Seelsorge pathetisch mit Zeitmangel entschuldigt. Vom Seelsorger Athanasios wenden wir uns zum Theologen. Athanasios hatte einen reichen, hellen, tiefen Geist, der formell geschult war im Studium der platonischen Philosophie, er hatte eine gründliche, breit aber vor allen Dingen tiefangelegte Bildung, eine glühende Beredtsamkeit[95]) — in einzelnen Sätzen meint man den Demosthenes vor sich zu haben, so kühn ist der Schwung, so edel die Diction — eine wunderbare Plastik in der Characterschilderung — der Meißel des Pheidias scheint ihm dienstbar — dabei ist er aber frei von allem Prunken mit Gelehrsamkeit.[96]) Dabei hatte er ein reiches Gemüth, selten war ein großer, kühner Dogmatiker zugleich so sehr Pectoraltheologe

---

[95]) Böhringer sagt (p. 118): „Zuweilen, wenn sein Geist durch die gewaltigen Schicksale bewegt, durch die schändlichen Zulagen seiner Gegner gereizt ist, entwickelt er eine fulminante Beredtsamkeit."

[96]) Böhringer citirt (p. 118) aus dem Werk an die Mönche den Satz: „Denn es ist nicht ohne Gefahr, daß die Schriften von uns Stammelnden und Ungelehrten auf die Nachwelt kommen." Wie beschämend für die vielen kleinen Geister unsrer Tage, die sich für Generalpächter der Theologie halten, daß ein wirklich großartiger Theologe in demüthiger Bescheidenheit sich für einen Stammler hält.

— der Adlerflug seines hohen speculativen Geistes fand ein heilsames Correctiv in der zarten, keuschen, immer innerhalb der Analogie des Glaubens sich haltenden kerngesunden Mystik, ein Zug in Athanasios Theologie, der dem feinsinnigen Böhringer entgangen zu sein scheint. Endlich wurde dieser große Reichthum des Geistes und Herzens durch eine stählerne Willensstärke geadelt und verklärt. Die große Idee seines Lebens hielt er unverrückt fest. Böhringer sagt (I, 2 p. 117) „daß er bis ans Ende seines Lebens nie den einen großen Gedanken fallen ließ, weder auf der Flucht, noch in der Verbannung, daß er für die Verwirklichung desselben alle guten Kräfte seiner Zeit in Bewegung zu setzen wußte und alle List und Gewalt der Feinde an ihm zu Schanden wurde, das characterisirt ihn als einen großen Feldherrn im Dienste Jesu Christi, oder als einen großen Staatsmann im Reiche Gottes. In der That, was er als großer Theologe erfaßt, hat er als großer Feldherr und Staatsmann durchgeführt.“ So weit Böhringer. Gegen sich selbst war er streng, an andern erkannte er freudig die evangelische Freiheit an. Nach Oben und Unten, nach Rechts und Links, in guten und bösen Tagen, stand er wie ein Fels im Meer, wie die Säulen des Herkules unerschütterlich fest. Niemals ließ er sich verbittern, obgleich ihm unglaublich mitgespielt und er fortwährend mit unsaubern Waffen von seinen Gegnern bekämpft wurde. Er mußte in der That hindurchgehen durch gute und böse Gerüchte, aber er durfte auch als Sieger dastehen — als die Getödteten und siehe wir leben. Ueberall imponirte er durch die Hoheit und Majestät seines Characters selbst dem Apostaten Julian. Mit der eisernen Festigkeit seines Willens verband er eine große Klugheit. Böhringer sagt treffend (p. 117): „Er wußte zur rechten Zeit zu wagen und zu weichen. Mit Scharfblick durchschaute er die Verhältnisse und die möglichen Veränderungen — wir erinnern an sein Urtheil über Julian — und traf darnach seine Maßregeln. Seine Zeitgenossen, die eine solche Superiorität des Geistes nicht begriffen, sprachen daher von ihm, als einem hochbegabten Seher und Wahrsager.“ Wie aber das Correlat seiner ehernen Stärke die Klugheit war, so war das Correlat seiner dogmatischen Festigkeit eine liebreiche Gabe, die Schwachen im System zu tragen und eine meisterliche Treue gegen das achte Gebot denen gegenüber, die noch nicht zur vollen Wahrheit gekommen waren, ohne ihr bewußt zu widerstreben. So

entschuldigt er Origenes, Lucian, Dionysios und Andre und trägt später mit brüderlicher Liebe den Marcellus von Ancyra. So steht Athanasios vor uns als ein ganzer zur ἡλικία τοῦ Χριστοῦ herangereifter Gottesmann aus einem Guß, als die edelste Blüte, die das Hellenenthum mit dem wunderbaren Reichthum seiner Gaben, verklärt durch den Sauerteig des Evangeliums überhaupt gebracht hat fürs Reich Gottes.[97]) Wunderbar sind aber an dem Theologen Athanasios besonders noch zwei Momente. 1. Daß das Erstlingswerk des zwanzigjährigen Jünglings: περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως schon den reifen Theologen, in welchem alle Grundlagen des Systems fertig sind, bekundet. Wie Europa staunte, als beim Ausbruch des nordischen Krieges der bis dahin lediglich gelehrten Studien und der Jagd lebende, edle, christgläubige Jüngling Carl XII., der sich um Krieg und Politik bis dahin nicht gekümmert hatte, plötzlich als großer Feldherr und gewaltiger Staatsmann dastand, so staunte die Christenheit, als aus dem Cabinet Alexanders von der Hand seines jugendlichen Geheimschreibers plötzlich: περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως ans Tageslicht trat und der Jüngling sich als reichen und reifen Theologen entpuppte. 2. Daß Athanasios wirklich[98]) die Trinitätslehre nicht als Lehrstück, sondern als Lehrgrund ansah und die ganze Heilslehre überall in ihrem heiligen Zusammenhang schaute, jeden Artikel als Baustein zum Tempel Gottes betrachtete und von dem Mysterium der ἐνανθρώπησις aus die ganze Lehre als harmonisches Strahlenbüschel ausgehen ließ, hierin ein antiker Luther. So hat er, obschon an sich Christologe, doch als der erste große orthodoxe Systematiker alle Lehrgebiete wesentlich befruchtet und vertieft. Wie Origenes die heilige Theologie in die Breite großartig angelegt, dabei aber der Heterodoxie, ja der Häresie manch Pförtchen offen gelassen hat, so hat Athanasios die Theologie großartig in die Tiefe angelegt und dabei die Reinheit der Lehre überall als erstes Postulat festgehalten, so daß ihm in der That der Ehrenname: pater orthodoxiae unbedingt zukommt. — Wenn Böhringer (p. 118) von Athanasios sagt: „er ist unsystematisch," so will er das sicher nur

[97]) Mosheim (II, p. 343 ff.) bemüht sich, dem Athanasios gerecht zu werden, wenn er auch für seine Behauptung p. 347: „Seine Lehre war nicht überall rein," den Beweis schuldig geblieben ist und auch schwerlich hätte beibringen können, weil grade die Reinheit der Lehre Athanasios höchster Schmuck ist.

[98]) Conf. Meier (Trinität I, p. 149).

von der Form, nicht vom Inhalt verstanden wissen, denn er erkennt (p. 116) ausdrücklich an: „wenn eine große geistige Idee erfassen und sie zum Mittelpunkt seiner gesammten Anschauung und seiner Lebensthätigkeit machen, etwas großes ist, dann ist Athanasios in der That groß zu nennen“ und wir fügen hinzu: dann hatte Athanasios in der That ein System in großartigem Zuschnitt und war in der That ein großer Systematiker. Seine reiche Ausstattung grade für die systematische Theologie zeigt sich aber besonders in der bewundesrungswürdigen Klarheit und Durchsichtigkeit seiner Entwicklungen. Möhler sagt (p. 107) mit Recht: „Das einfachste Talent kann der Einfalt seiner Rede folgen.“

Zuletzt möge sich das bischöfliche Herz und seine ergreifende bischöfliche Treue, sowie die Hoheit und Lauterkeit seines Characters selbst vorstellen aus dem köstlichen Briefe, den er an den Mönch Drakontios geschrieben hat (Pat. I, 1 p. 207—211). Dieser Mönch war zum Bischof von Hermopolis parva, oder Landkreis Alexandreia einhellig erwählt worden, hatte sich aber halb aus Kreuzesflucht, halb aus Kleinglauben, daß er der hohen Stellung nicht würde gewachsen sein und daß er in ihr seine mönchische Treue nicht würde unbedingt festhalten können, durch die Flucht entzogen. Nun schreibt Athanasios an ihn einen Pastoralbrief, der ein köstliches Vermächtniß des Athanasios an die Pastoraltheologie ist und die kein junger Gottesgelehrter ungelesen lassen sollte, ja die wohl geeignet wäre, jedem Ordinandus als vademecum pastorale eingehändigt zu werden. Ergreifend klingen die Mahnungen (p. 208, 2) *ὦ ἀγαπητὲ Δρακόντιε, ἀντὶ χαρᾶς λύπην ἡμῖν πεποίηκας, ἀντὶ παραμυθίας στεναγμόν.* Er beschwört ihn, sich vorzusehen, daß der Herr an seinem Tage nicht zu ihm sprechen müßte: *ἔδει σε βαλεῖν τὰ δηνάρια τοῖς τραπηζίταις ἵνα ἐλθὼν κἀγὼ παρ' ἐκείνων ἀπαιτήσω.* Er mahnt ihn an die Exempel des Moses, des Elias, des Elisa, der Apostel, die zwar zuerst auch widerstrebt, dann aber sich haben vom Herrn überwinden lassen und drängt ihn zuletzt zu einem schnellen Entschluß mit Rücksicht auf das nahe Osterfest (p. 211) *ἵνα μὴ χωρίς σου οἱ λαοὶ τὴν ἑορτὴν ποιήσωσι καὶ μέγαν κίνδυνον ἐπισπάσῃ κατὰ σαυτοῦ. Τίς γὰρ αὐτοῖς εὐαγγελίσεται τὸ πάσχα, μὴ παρόντος σου.*

Nach dieser kurzen Characteristik wird es uns nicht Wunder nehmen, daß die einzigartige Bedeutung dieses ungewöhnlichen

Mannes von Allen denen freudig anerkannt wird, die noch Zeugen seiner Athletenarbeit gewesen sind, oder doch in einer Zeit lebten, in welcher die Spuren unmittelbaren Segens der Arbeit dieses Mannes noch frisch und unverweht waren. Wir führen einzelne solche Urtheile an: Basileios der Große sagt von Athanasios (Pat. CLXIX): *τίς οὖν ταῦτα διαπράξασθαι δυνατώτερος, τίς συνιδεῖν τὸ δέον ὀξύτερος, τίς ἐνεργῆσαι τὰ χρήσιμα πρακτικώτερος, τίς πρὸς τὴν κατανόησιν τῶν ἀδελφῶν συμπαθέστερος, τίς τῆς σεμνοτάτης σου πολιᾶς πάσῃ τῇ δύσει αἰδεσιμώτερος;* und an einer andern Stelle: *πρὸς ταῦτα τίς ἱκανὸς κυβερνήτης, τίς ἄξιος διαναστῆσαι τὸν κύριον, ἐπιτιμῆσαι τῷ ἀνέμῳ καὶ θαλάσσῃ, τίς ἕτερος, ἢ ὁ ἐκ παιδὸς τοῖς ὑπὲρ εὐσεβείας ἐναθλήσας ἀγῶσιν;* und Julius Africanus stellt ihm in der Epistel an die Alexandriner bei Sokrates (II, 23) das Zeugniß aus: *ἄχρι τερμάτων πάσης τῆς γῆς ἔνδοξος ἐγνώσθη, δοκιμασθεὶς ἐκ τοῦ βίου, παῤῥησιασάμενος μὲν τῇ προθέσει καὶ τῇ οὐρανίᾳ διδασκαλίᾳ,* und endlich sagt Simeon der Metaphrast (Pat. I, 1 CXLIII) von ihm kurz und bündig: *ὁ ἐν τοῖς ἐπισκόποις τῆς μεγαλωνύμου Ἀλεξανδρείας ὥσπερ μαργαρίτης διάφανὴς καὶ ζέων τῷ πνεύπατι καὶ πτερωθεὶς τῷ οὐρανίῳ πόθῳ.* Mächtig war der Eindruck, den er auf Constantin II. Constantins edelsten Sohn machte, der zu Trier viel mit ihm verkehrt hatte (Pat. CLXX): *ἐγὼ τὸν ὑμέτερον ἐπίσκοπον Ἀθανάσιον ἀσμένως προσηκάμην, ὡς ἄνθρωπον αὐτὸν θεοῦ ὄντα πεπεισμένος.* Ebenso so schön und volltönend Kyrillos (p. CLXXI): *καὶ γ'οὖν ὁ τῆς ἀοιδίμου μνήμης πατὴρ ἡμῶν Ἀθανάσιος τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας κατακοσμήσας τὸν θρόνον ἐφ' ὅλοις ἔτεσι τεσσαράκοντα καὶ ἓξ τὸν ἀριθμὸν καὶ ταῖς τῶν ἀνοσίων αἱρετικῶν εὑρεσιλογίαις ἄμαχόν τινα καὶ ἀποστολικὴν ἀντιτάττων σύνεσιν καὶ οἷον εὐοσμωτάτῳ μύρῳ τοῖς ἰδίοις συγγράμμασι κατευφραίνων τὴν ὑπ' οὐρανὸν* (scil. *γῆν*) *ἐπ' ὀρθότητι καὶ ἀκριβείᾳ παρὰ πάντων μαρτυρεῖται.*[99])

---

[99]) Es ist tief zu beklagen, daß die theologischen Goldkörner, die für alle Disciplinen von des Athanasios christologischen Diatriben abgefallen sind, noch lange nicht ausreichend für die Theologie unsrer Tage verwerthet werden. Freilich der große lutherische Dogmatiker Johann Gerhard hat in seinen Locis besonders in der Triadologie ausreichend die Arbeit des Athanasios gewürdigt. Er steht aber darin ziemlich vereinzelt da. Augustin, der große abendländische

§ 21. Die Theologie des Athanasios.

I. Quellen.

Dem Darsteller der Theologie des Athanasios steht ein außerordentlich reiches Quellenmaterial zu Gebote, und wenn man auch vollständig absieht von denjenigen Schriften, die den Namen des Athanasios tragen, die aber schon von den Mauriner Benedictinern als dubia, oder gar als spuria bezeichnet sind, und gegen welche die Kritik irgend erhebliche Bedenken hat, so bleiben immer noch die grade für die trinitarischen und christologischen Untersuchungen entscheidenden Hauptschriften übrig, deren unzweifelhafte Echtheit äußerlich so wohl bezeugt und innerlich so schlagend legitimirt ist, wie wohl selten bei dem literarischen Nachlaß eines großen alten Kirchenmannes. Wir halten uns ausschließlich an diese unzweifelhaft echten Hauptschriften und haben unsrer Studie zu Grunde gelegt:

1. *Λόγος κατὰ τῶν Ἑλλήνων* oder: contra gentes, verfaßt c. 322. Patavische Ausgabe I, 1 p. 1—38.
2. *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* oder: de incarnatione verbi verfaßt c. 323 Pat. Ausg. I, 1 p. 38—78, welche Schrift übrigens nicht zu verwechseln ist mit dem von der Kritik angefochtenen und in der Pat. Ausgabe Tom. II, p. 1—2 unter den dubia aufgeführten kleinen Tractat: *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*, die wir ganz ex nexu lassen.
3. Die *ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος πρὸς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης* Pat. I, 1 p. 213—233 und IV *Λόγοι κατὰ Ἀρειανῶν* verfaßt um 358. Pat. I, 1 p. 319—511. Wir fassen diese beiden Piecen zusammen, weil sie wahrscheinlich,

---

Dogmatiker wird viel mehr benutzt. So enthält Sartorius „Lehre von der heiligen Liebe" in den außerordentlich werthvollen Anmerkungen zahlreiche köstliche Citate aus Augustin, aber kein einziges aus Athanasios. Hier thäte eine Säcularisirung des todten Kirchengutes dringend Noth. Athanasios hat für alle Zeiten gearbeitet und für unsre Zeiten ist sein Studium besonders dringend zu empfehlen. Heut zu Tage wird als Theologie und Wissenschaft jede agitatorische Rede ausgeschrieen, die ein liberaler Theologe irgend wo hält. Es wäre eine beschämende Lection, wenn diese Herrn so viel Griechisch verständen, daß sie des Athanasios Werke überhaupt lesen könnten, aus ihnen die Erkenntniß zu schöpfen, was wirkliche Theologie ist, wo eine Fülle von großen und neuen Ideen zu finden ist.

wie der Titel bei Photios: *πεντάβιβλον* zeigt (conf. Schaff p. 1141 Anmerk.) von Alters zusammengefaßt wurden. In den IV *Λόγοι* entwickelt Athanasios im Zusammenhange seine Christologie. Sie sind das polemisch-apologetisch-irenische Hauptwerk des Dogmatikers.

4. *Βίος καὶ πολίτεια τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου*, eine Schrift die zur Characteristik der Zeit und des kirchlichen Lebens, also für die heilige Culturgeschichte von höchster Bedeutung ist, aber weniger lehrhafte Ausbeute bietet.

5. *Ἐπιστολή, ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος ἑωρακυῖα τὴν πανουργίαν τῶν περὶ Εὐσέβιον ἐξέθετο πρεπόντως καὶ εὐσεβῶς κατὰ τῆς Ἀρειανῆς αἱρέσεως τὰ ὁρισθέντα*, oder de decretis Nicaenae synodi Pat. I, 1 p. 164—190. Verfaßt 352.

6. *Ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν*, oder Apologia contra Arianos, verfaßt 350. Pat. I, 1 p. 97—162.

7. *Περὶ Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας*, oder de sententia Dionysii, verfaßt 352. Pat. I, 1 p. 191—207.

8. Historia Arianorum ad monachos, verfaßt 360. Wir halten mit Schaff gegen Sievers, welcher diese Schrift 358 schon verfaßt sein läßt, das Jahr 360 fest, weil wir mit Dr. Pressel (bei Herzog VI p. 277) das Jahr 359 für das Todesjahr des Hosios halten, und weil des Hosios Tod in der Schrift bereits vorausgesetzt wird. Pat. I, 1 p. 272—312.

9. *Ἀπολογία περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ*, oder Apologia de fuga sua. 358. Pat. I, 1 p. 253—266.

10. *Πρὸς τὸν βασιλέα Κωνστάντιον ἀπολογία*, oder Ad imperatorem Constantium, nach Sievers: Athanasii vita acephala p. 137 abgefaßt zwischen 357 Februar und 358 October. Pat. I, 1 p. 234—253.

11. *Ἐπιστολὴ περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων*, oder Epist. de synod. Arimini etc. Pat. I, 2 p. 572—613 verfaßt nach Sievers (Vit. aceph. p. 138) zwischen 357 und 359.

12. *Ἔκθεσις πίστεως* oder: Institutio fidei und *Εἰς τὸ πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου*, oder In illud. Pat. I, 1 p. 79—86.

13. Ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος Pat. I, 1 p. 87—94. Dieser Brief gehört nur uneigentlich in die Schriften des Athanasios und ist vielmehr ein Werk Alexanders.
14. Περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ λόγου καὶ κατὰ Ἀρειανῶν, oder de incarnatione et contra Arianos. Pat. I, 2 p. 696—711, unsres Erachtens die tiefsinnigste und köstlichste Schrift des Athanasios.
15. Die köstlichen Briefe an den Serapion und zwar a) de morte Arii. Pat. I, 1 p. 269—271 und b) die vier Briefe an denselben über die Person des heiligen Geistes (κατὰ τῶν βλασφημούντων καὶ λεγόντων· κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα ἅγιον.
16. Περὶ σαρκώσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ Ἀπολιναρίου. Pat. I, 2 p. 736—762.
17. Expositio in Psalmos. Pat. I, 2 p. 804—984. Wir halten diese Schrift auch für echt Athanasianisch. Leider aber ist sie in einer mangelhaften Redaction auf uns gekommen und es haben sich viele Glossen und eigne Interpretationen von den Abschreibern in den Text eingeschlichen. Doch fühlt der Kenner Athanasianischer Theologie und Diction es sofort den Stellen ab, ob sie interpolirt oder echt sind. Wir haben aus diesem Buche nur solche Stellen citirt, die den Stempel Athanasianischer Autorschaft unverkennbar an sich tragen. Uebrigens bemerken wir, daß die Psalmen nach den LXX gezählt werden und daß die Nummern von Luthers Zählung vielfach abweichen.
18. Die von Dr. Tattam 1843 neuentdeckten „Festbriefe“ ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί ed. Friedrich Larsow deutsch, Leipzig 1852, die wir etwa mit dem Vorwort, welches Dr. Hengstenberg seiner evangelischen Kirchenzeitung alljährlich vorzusetzen pflegte, vergleichen möchten.

Was die Ausgaben der sämmtlichen Athanasiana, quae supersunt betrifft, so ist es das unsterbliche Verdienst der Benedictiner von St. Maurus mit staunenswerthem Fleiß, riesenhafter Gelehrsamkeit und einer für ihre Zeit wenigstens scharfsinnigen Kritik die erste große schöne Gesammtausgabe veranstaltet zu haben. Es ist dies die Ausgabe von Montfaucon (Bernard de — geboren zu Soulage in Languedoc 1655 † zu Paris 1741). Sie ist ererschienen zu Paris 1698. 3 Vol. und zeichnet sich durch seltne

Eleganz der Ausstattung aus. Sie ist uns bekannt, lag uns aber während der Arbeit nicht vor. Unsre Citate beziehen sich auf die zweitbeste Ausgabe, nämlich die Patavische von 1777. Sie besteht aus 3 Theilen in 4 Bänden, da Tom. I in I, 1 und I, 2 zerlegt ist. Die Seitenzahl ist durch beide Bände fortlaufend. Ueber diese Ausgabe ist zu vergleichen das Urtheil, von Brunot bei Schaff § 295 p. 1135: Edition moins belle et moins chère que celle de Paris, mais augmentée d'un 4ème vol, lequel renferme les opuscules de S. Athan. tirés de la: collectio nova du B. Montfaucon. Es ist eine hohe Genugthuung für die evangelische Theologie, daß, nachdem der großartige Anfang, die Schriften des einzigen Athanasios zugänglich zu machen durch die Klostergelehrsamkeit der noch einmal zu neuem Leben aufflackernden Gallicanischen Theologie gemacht worden, die englische und deutsche Theologie durch den köstlichen Fund der Festbriefe im Kloster der Syrer der Maria Deipara in der Nitrischen Wüste durch Dr. Tattam, Dr. Cureton und Lic. Fried. Larsow wesentlich und abschließend hat arbeiten dürfen. Aehnlich wie mit der Herbeischaffung und Eröffnung der Quellen verhält es sich mit der Bearbeitung durch Neuere. Auch hier hat ein römisch-katholischer, deutscher Theologe, Möhler, Bahn gebrochen, wie es überhaupt eine Pflicht der Gerechtigkeit ist, es offen anzuerkennen, daß sich grade um die Patrologie die römische Theologie wesentliche Verdienste erworben hat. Je geringer im Verhältniß zu der reichen Arbeit evangelischer Theologie auf andern Gebieten die Leistungen der neueren römischen Theologie sind, um so leuchtender strahlen als Erforscher der alten Kirchengeschichte Möhler und Hefele.

Joh. Adam Möhler (geb. 1796 † 1838) hat in seinem Werke „Athanasios der Große und die Kirche seiner Zeit, zweite Auflage, Mainz, Florian Kupferberg 1844," für die Athanasiologie schlechterdings bahnbrechend gewirkt. Er hat mit sympathischem Verständniß in geist- und lebensvoller Weise, auf sorgfältigstem, feinstem Quellenstudium ruhend Leben und Lehre des Athanasios gezeichnet und ist überall da treu und wahr, wo ihm sein römischer Standpunkt und sein a priori feststehendes und von ihm unhistorisch auf die Zeit des Athanasios übertragenes Kirchenideal den Blick nicht trübt. „Wie würde sich der geistreiche Möhler, der durch seine bekannte Schrift der Kirche nie hoch genug zu schätzende Dienste geleistet, gefreut haben, hätte er die Auffindung der Festbriefe erlebt," sagt Larsow

p. VII und wir hätten dem großen Todten diese Freude von Herzen gegönnt. Köstliche Dienste zur Erschließung der Athanasianischen Theologie hat Dorner I, p. 833—848 geleistet. Es ist eine wahre geistige Gymnastik beim Studium dieser Dornerschen Partien zu sehen, wie der speculativ und philosophisch gleich reich begabte Dorner den kühnen Wegen des großen Altmeisters gewaltiger kirchlicher Speculation nachzugehen sich bemüht, wenn auch freilich rücksichtlich der letzten eignen christologisch-trinitarischen Consequenzen sich Dorner zu Athanasios häufig verhält, wie Suchen zu Finden, wie die Frage *δός μοι πού στῶ;* zur Antwort *εὕρηκα.*

Friedrich Böhringer „die Kirche Christi und ihre Zeugen, Zürich, Meyer und Zeller 1842 I. Band, zweite Abtheilung p. 7—121" ist eine gediegne und reiche Studie, in welcher eine großartige Herrschaft über die Quellen steckt, so bescheiden, oder so stolz auch der Verfasser wenigstens in der ersten uns leider allein vorliegenden Ausgabe es verschmäht hat, die Quellen zu citiren. Wir haben Böhringers Werk zu großer Erquickung durchgearbeitet. Nur die p. 120—21 durchgeführte Vergleichung zwischen Athanasios und Calvin können wir uns höchstens aneignen nach der Regel: omne simile claudicat; denn die Verschiedenheit zwischen beiden Männern scheint uns sehr groß. Calvin zieht in seine positive Arbeit den Staat hinein, Athanasios wehrt nur negativ die Uebergriffe des Staates in innerkirchlichen Fragen ab. Athanasios bindet sich überall streng an das *τὸ πᾶν* der Schrift, Calvin überschreitet in der Soteriologie an der Hand einzelner Schriftworte die Grenze der allgemeinen Schriftberechtigung. Athanasios ist gegen die Häresie unerbittlich, gegen die Häretiker aber mild. Calvin trägt eine wesentliche Mitschuld an Michael Servedes Verbrennung.

Kling bei Herzog (I, p. 571—76) hat in großen Zügen mit der ihm eigenthümlichen Feinheit das Bild des Athanasios gezeichnet. Wie reichlich übrigens in Herzogs Realencyclopädie auf Athanasios gerücksichtigt wird, zeigt der Registerband von Lehrer p. 28. Athanasios. Dr. Philipp Schaff „Geschichte der alten Kirche, Leipzig, Heinrichs" giebt eine durch Reichthum des Stoffes ausgezeichnete Skizze über Athanasios § 295 p. 1135—1140, wie uns überhaupt dies Werk das lieblichste pignus amicitiae zu sein scheint, welches die Kirche von jenseits des Oceans uns gebracht hat.

Eine besondre, äußerst werthvolle Monographie „die Lehre des

Athanasios von Alexandria, Bremen 1861“ verdanken wir Heinrich Voigt. Wir empfehlen allen Liebhabern Athanasianischer Theologie Voigts gelehrte, geistvolle und umfassende patrologische Studie aufs Dringendste. Selbstverständlich macht unser § 21 nicht entfernt den Anspruch, der Voigt'schen Studie an die Seite gestellt zu werden. Er will nichts weiter sein, als Skizze, daher in ihm nur diejenigen Linien gezogen sind, die uns beim Studium des Athanasios die Grundlinien des Systems zu sein schienen. Er will ein kurzer Leitfaden für die sein, die den Muth haben, selbst Athanasianische Studien zu machen. Deshalb ist in kurzen Aphorismen das wichtigste derjenigen theologischen Lehrstücke geboten, deren Verständniß in engster und wesentlicher Beziehung zur Beleuchtung des arianischen Kampfes steht.

Im Ganzen läßt sich sagen, daß sich unsre Zeit überhaupt beeilt, an Athanasios eine alte Dankesschuld abzutragen und frühere Ignorirung gut zu machen, wenigstens gilt dies von der Historie. Eine besonders dankenswerthe Bereicherung hat die Athanasios-Literatur in unsern Tagen erfahren durch die commentirte Herausgabe von: „Athanasii vita acephala“ welche Dr. G. R. Sievers in der Zeitschrift für die historische Theologie, Erstes Heft 1868, veranstaltet hat und auf die wir von befreundeter Seite in letzter Stunde aufmerksam gemacht worden sind. Die bedeutenden Resultate dieser Schrift werden, wiefern sie die Chronologie wesentlich modificiren, auf die historische Structur unsres zweiten Bandes von entscheidender Bedeutung sein. In den wenigen Fällen, in denen schon die Geschichte bis Nikäa durch diese neusten Resultate modificirt wird, ist schon in dem ersten Bande auf obige gediegne und solide Forschung gebührend Rücksicht genommen. Ebenso erwähnen wir dankbar den geistvollen und gedankenreichen Vortrag von Dr. Zöckler: „Das Nikänische Glaubensbekenntniß von Jesu Christo, dem ewigen Sohne Gottes“ Evang. Kirch. Zeit. Nr. 25. 26. 1873.

II. Die Lehre selbst.

A. Die Lehre von der Schrift.

Während wir in der Darstellung der Lehre des Areios § 12 ganz zuletzt unter ζ von seiner Stellung zu Schrift und Tradition gesprochen, so müssen wir umgekehrt bei Athanasios die Lehre von

der Schrift obenan stellen, weil bei ihm die Schrift wirklich der Ausgangspunkt des ganzen Lehrgebäudes und die rechte Erkenntniß seiner Stellung zur Schrift, daher der Schlüssel zur Erkenntniß seiner ganzen Lehre ist. Athanasios war mächtig in der Schrift, wie keiner der Väter vor ihm und keiner nach ihm bis auf Martinus Luther. Er beherrscht und citirt alle Bücher des alten und neuen Testamentes und übertrifft in diesem Stück an Reichthum und Vielseitigkeit selbst Augustin.

Er sieht in der Schrift (de decret. Nic. Syn. 15) die *θεόπνευστα τὰ τῆς γραφῆς ῥήματα.* Er will gegen die Ketzer mit keinen andern Waffen fechten, als mit dem Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes (Orat. I, c. Arian. 9) *ἰδοῦ γὰρ ἡμεῖς μὲν ἐκ τῶν θείων γραφῶν παῤῥησιαζόμεθα περὶ τῆς εὐσεβοῦς πίστεως.* Daher pflegt er die Darstellung der Irrlehre zu schließen: *ταῦτα γὰρ πάντα τῶν γραφῶν ἐστιν ἐναντία.* Er faßt die Schrift großartig auf, nicht als Conglomerat einzelner Sprüche, sondern in ihrem Grundberuf, von Christo zu zeugen, das ist der eigentliche *σκοπός*, der *χαρακτήρ* der heiligen Schrift, wie die schöne Stelle (Orat. III c. Arian. 29) zeigt, in welcher er als die *διπλῆ ἐπαγγελία περὶ τοῦ σωτῆρος* in der Schrift angibt: 1. *ὅτι τε ἀεὶ θεὸς ἦν καὶ υἱός ἐστι, λόγος ὢν καὶ ἀπαύγασμα καὶ σοφία τοῦ πατρός,* 2. *καὶ ὅτι ὕστερον δι' ἡμᾶς σάρκα λαβὼν ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου Μαρίας ἄνθρωπος γέγονεν.* Er bringt aber auf tief eingehendes gründliches Studium der Schrift, leichtes, oberflächliches Kosten nützt Nichts, denn auch die Irrlehrer mißbrauchen heuchlerisch die Schrift (ad Episc. Aeg. et Lib. 4) *σχηματίζονται μελετᾶν καὶ λέγειν τὰς λέξεις ὡς ὁ πατὴρ αὐτῶν διάβολος, ἵνα ἐκ τῶν λέξεων δόξωσιν ὀρθὸν ἔχειν καὶ τὸ φρόνημα.* Ebenso sagt er (Orat. I c. Arian. 37) *ἐπειδὴ δὲ προφασίζονται τὰ θεῖα λόγια καὶ βιάζονται παρεξηγεῖσθαι ταῦτα κατὰ τὸν ἴδιον νοῦν, ἀναγκαῖον τοσοῦτον ἀποκρίνασθαι τούτοις, ὅσον ἐκδικῆσαι τὰ ῥητὰ καὶ δεῖξαι ταῦτα μὲν ὀρθὴν ἔχοντα τὴν διάνοιαν, ἐκείνους δὲ κακῶς φρονοῦντας.*[100])

[100]) Fürwahr goldne Worte für unsre Zeit. Auch heute noch ist es der Irrlehrer Eigenthümlichkeit, die Schrift zu gebrauchen, um sie zu mißbrauchen. Die Schrift ist ihnen nur eine *πρόφασις*, sie thun ihr Gewalt an und zwar zu ihrem Vortheil (daher Medium *βιάζομαι*). Ihr *ἐξηγεῖσθαι* ist ein

Er mahnt, hierin ein feiner Mystiker, der an Bernhard oder an Hugo von St. Victor erinnert, nur mit reinem Herzen an die Schrift heranzutreten in der classisch schönen Stelle (de incarnat. 57) *ἀλλὰ πρὸς τὴν ἐκ τῶν γραφῶν ἔρευναν καὶ γνῶσιν ἀληθῆ χρεία βίου καλοῦ καὶ ψυχῆς καθαρᾶς καὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀρετῆς, ἵνα δι' αὐτῆς ὁδεύσας ὁ νοῦς τυχεῖν ὧν ὀρέγεται καὶ καταλαμβάνειν δυνηθῇ, καθ' ὅσον ἐφικτόν ἐστι τῇ ἀνθρώπων φύσει περὶ τοῦ θεοῦ λόγου μανθάνειν*, eine Stelle, so schön, daß sie jeder Diener am Wort auswendig kennen und tief innerlich beherzigen müßte.

Fein hat Athanasios der Schrift ihre Eigenart abgelauscht. Er hat es erkannt, wie die Schrift um unsrer Schwachheit willen von den Geheimnissen auf menschliche Weise redet (Orat. IV c. Arian. 27) *ἔθος γὰρ τῇ γραφῇ θείᾳ ἀνθρωπίνως τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον λαλεῖν καὶ σημαίνειν*. Er kennt die erhabne Einfalt und die schlichte Majestät der Schrift l. l. 33) *ἔθος δὲ τοῦτο τῇ γραφῇ ἀπεριέργως καὶ ἁπλῶς τὰς λέξεις ἐκφράζειν*. Er ist bei aller mystischen Tiefe doch ein nüchterner, vorsichtiger Exeget, ein ausgezeichneter Isagoge, der Vater der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft. Er sagt (Orat. I c. Arian. 54) *δεῖ δὲ ὡς ἐπὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς προσήκει ποιεῖν καὶ ἀναγκαῖόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα, καθ' ὃν εἶπεν ὁ ἀπόστολος καιρὸν καὶ τὸ πρόσωπον καὶ τὸ πρᾶγμα, διόπερ ἔγραψε πιστῶς ἐκλαμβάνειν, ἵνα μὴ παρὰ ταῦτα, ἢ καὶ παρ' ἕτερόν τι τούτων ἀγνοῶν ὁ ἀναγινώσκων, ἔξω τῆς ἀληθινῆς διανοίας γένηται*. Seine Auslegungsmethode ist durchaus gesund. Zwar verleugnet er nicht den Jünger der Alexandrinischen Schule, durch seine Neigung zur allegorischen, neben der grammatisch historischen Auslegung, aber er

---

παρεξηγεῖσθαι, sie beugen nicht ihren *νοῦς* unter die Schrift, sondern sie tragen *τὸν ἴδιον νοῦν* in die Schrift hinein. Sie treiben keine *ἐξήγησις*, sondern eine *εἰςήγησις*. Daher ist es eine sittliche Nothwendigkeit (*ἀναγκάζω* ich zwinge, aber mit ethischen Mitteln z. B. *ἀνάγκασον εἰςελθεῖν*, während zwingen mit physischer Gewalt *βιάζω* heißt), die Schrift den Irrlehrern gegenüber in ihr wahres Recht zu versetzen (*ἐκδικῆσαι*). Dies *ἐκδικῆσαι* hat sich aber zu erstrecken einmal auf die Worte (*τὰ ῥητά*) sodann auch auf ihren wahren Sinn (*τὴν διάνοιαν*). Möchten doch alle Exegeten und Apologeten diese goldne Stelle aus Athanasios treulich beherzigen und in dem *ἐκδικῆσαι* der Schrift ihre Hauptaufgabe sehen. Wie oft bietet manches auch von rechter Seite ausgehende exegetische Buch dem *προφασίζεσθαι* der Gegner reichlich Stoff.

repräsentirt hierin einen sehr entschiednen Fortschritt gegen Origenes. Die Allegorie steht bei ihm durchweg an zweiter Stelle. Der Schwerpunkt liegt ihm immer auf der grammatisch-historischen Auslegung, und nur zur helleren Beleuchtung, tieferen und vielseitigeren Begründung tritt als heilige Ornamentik die Allegorie ein. Uebrigens sind seine allegorischen Deutungen niemals gesucht, niemals gewaltsam herbeigezogen, niemals spielend, sondern Athanasios war ein Meister in dieser Gattung der Auslegung. In vielen seiner zarten Allegorien hat er die tiefsten und feinsten Schriftgedanken zu entblättern verstanden. Unsre heutige Exegese, die wesentlich Antiochenisch gerichtet ist, kann jedenfalls von der geläuterten und gezähmten Alexandrinischen Methode, wie solche bei Athanasios vorliegt, sehr viel lernen. So lange Gal. 4, 24: ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα in unsrer Bibel steht, haben wir ein heiliges Recht, ja die directe Pflicht, neben dem grammatisch-historischen auch den prophetisch-allegorischen Sinn vieler Schriftabschnitte zu untersuchen. Die Art, wie der Herr Jesus selbst Jonas 2 in Matth. 12, 38—41 auslegt und wie St. Paulus die Namen Agar und Sinai in Gal. 4 beleuchtet, sind der feste biblische Untergrund für eine keusche allegorische Deutung der Schrift.

Es erhellt von selbst, daß bei einer solchen Auffassung der Schrift für eine unbiblische Nebenordnung der Tradition absolut kein Platz vorhanden war, sondern daß letztere der Schrift als durchaus untergeordnet erscheint. In der That subordinirt Athanasios unbedingt die Tradition der Schrift in der schönen wahrhaft classischen Stelle (ad Serap. Epist. I, 28) ἴδωμεν . . . τὴν τῆς ἀρχῆς παράδοσιν καὶ διδασκαλίαν καὶ πίστιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἣν ὁ κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐκήρυξαν καὶ οἱ πατέρες ἐφύλαξαν. Es kommt also der Tradition im Athanasianischen Sinne Nichts weiter zu, als ein treues φυλάσσειν dessen, was der Herr gegeben, die Apostel gepredigt haben. So steht also in seiner Stellung zur Schrift Athanasios vor uns nicht blos als ein großer und reiner Christologe, sondern auch als reformatorischer Geist, der die zu seiner Zeit schon schüchtern sich äußernde Neigung, die Tradition[101]) an die Seite der Schrift als ebenbürtig

[101]) Wir machen ausdrücklich darauf aufmerksam, daß ἡ παράδοσις bei Athanasios vielfach in einem ganz andern Sinne gebraucht wird, als das spätere traditio. Es ist durchaus unbestimmter Begriff für „Lehre" und erst

zu setzen energisch durch die Macht seines Einflusses niederkämpft.[102]) Wir können daher Voigt nur beistimmen, wenn er p. 15 sich also ausläßt: „So steht Athanasios nach seinen Erkenntnißprincipien so

der hinzugefügte Genitiv macht diesen flüssigen Begriff zu einem festen. So bedeutet ἡ παράδοσις τοῦ κυρίου oder τῶν ἀποστόλων einfach die „Schrift" und wechselt mit ἡ γραφή ab, während ἡ παράδοσις τῶν πατέρων ungefähr unsrem Begriff „die Tradition" entspricht. Es ist also in jedem einzelnen Falle, in welchem bei Athanasios ἡ παράδοσις sich findet, der folgende Genitiv genau zu beachten und nicht ohne weiteres Alles, was etwa Athanasios von der ἡ παράδοσις sagt, als seine Lehre von der Tradition hinzustellen. Möhler hat dies nicht genügend beachtet und darum den tollkühnen Versuch gemacht den schriftmächtigen Athanasios zu einem Manne der Tradition umzustempeln. Uebrigens macht schon Münscher, Dogmengeschichte III. Band, Marburg 1818 p. 130 auf die verschiedene Bedeutung des Wortes παράδοσις aufmerksam und warnt vor einer Identificirung des griechischen Begriffs „παράδοσις" mit dem römischen „Tradition".

[102]) Wie außerordentlich reich die Schrift von Athanasios citirt und verarbeitet worden ist, das weist der sorgfältig gearbeitete, wenn auch nicht ganz vollständige Index locorum sacrae scripturae in Pat. I, 2 p. 1030—1047 nach. Fände sich ein gelehrter Sammler, der eine Biblia Athanasiana in ähnlicher Weise zusammenstellte, wie etwa das „Neue Testament Tertullians von Rönsch" herausgegeben, so wäre das wohl ein stattlicher Band. Am häufigsten citirt Athanasios aus dem alten Testament: die Genesis, die Psalmen, den Jesaias, aus dem neuen alle Bücher, außer dem Philemon und Judä Briefe, am reichlichsten: Ev. Johannis, nächst dem Matthäus, Actorum, Römer I u. II, Korinther und Epheser. Für den Verfasser des Hebräerbriefes hält er entschieden den Apostel Paulus. Besonders bemerkt werden muß, daß Athanasios des Hebräischen unkundig war, was an sich kein Wunder ist, denn einmal war die zahlreiche Judenschaft in Alexandreia ja hellenisirt in der Sprache, und sodann hielten die Väter die LXX für mehr als eine Uebersetzung, nämlich für den authentischen, durch das Siegel des heiligen Geistes legitimirten griechischen Text des alten Testaments. Es ist ja natürlich, daß Athanasios ohne seine Schuld in der Auslegung des alten Testaments da irrt, wo der ihm allein zugängliche Text der LXX nicht ganz genau übersetzt hatte. — Was nun den Kanon den Athanasios betrifft, so unterscheidet er (conf. Voigt p. 8) 1. Kanonische Schriften (βιβλία κανονιζόμενα). Dahin gehört unser ganzes Neues Testament und er setzt in die Aechtheit keiner neutestamentlichen Schrift auch nur den geringsten Zweifel, ebenso das ganze „Alte Testament" mit Ausschluß des Buches Esther, aber mit Einschluß des Buches Baruch, welches er 7mal citirt und des Briefes Jeremiä, welche beiden Bücher erst später vom Kanon getrennt wurden, während Esther demselben fest eingefügt worden ist. 2. βιβλία ἀναγινωσκόμενα, das heißt zum Vorlesen bestimmte Bücher, aber ohne canonische Dignität. Zu ihnen gehören außer Esther: Die Weisheit, Sirach, Judith, Tobias, also unsre Apokryphen mit Ausnahme der Bücher der Makkabäer, die

entschieden auf dem positiven Boden unsrer Kirche, ist dem später erfundnen römischen Katholicismus so fremd, daß wir nicht zweifeln, heut noch würde er sich demselben ebenso entschieden gegenüber stellen, wie er den Arianern entgegentrat und wie Luther 1100 Jahre später den ersteren bekämpfte. Möhler hat sich darum eine große historische Untreue zu Schulden kommen lassen, indem er Athanasios für Rom gegen uns in den Streit geführt hat."

Ehe wir nun zu den einzelnen im Kampf gegen den Arianismus wesentlichen Artikeln im Lehrgebäude des Athanasios übergehen, bemerken wir einleitend noch Folgendes rücksichtlich der Methode. Diese Methode, nach welcher Athanasios seine Theologie entwickelt, ist schön und vorbildlich. Sie bewegt sich nach zwei Richtungen hin. Einmal greift er ins Herz der Leser und Hörer hinein, trifft ihr unmittelbarstes christliches und religiöses Bedürfniß, und wenn er so das Interesse aufs Höchste gespannt und gezeigt hat, daß Sein und Nichtsein, Leben und Seligkeit von der vollen das Herz befriedigenden Antwort auf die großen Fragen abhängt, argumentirt er dann von unten nach oben. Das ist die ethische Seite seiner Beweise. Hand in Hand mit ihr geht aber eine andre. Er schwingt sich auf im Glauben zu den Stufen der Majestät Gottes und entlehnt aus dem innersten Wesen der Trinität[103]) seine Beweisstücke. Das ist der Bau von oben nach unten, das ist die ontologische, die speculativ-dogmatische Seite seines Beweises und so durchdringt er den ganzen Stoff dogmatisch und ethisch (conf. Böhringer p. 76). Dies doppelte Movens seiner theologischen Beweisführung hat schon der zwanzigjährige Jüngling mit änigmatischer Tiefe ausgesprochen in dem gewaltigen Wort: de incarnat. verbi 54.

Athanasios gar nicht nennt, die *διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων* und der „Hirt des Hermas", den er zweimal citirt.

Außer diesen beiden Kategorien von Schriften kennt Athanasios noch *ἀπόκρυφά*, das heißt entschieden unechte Bücher, und da man häufig übersah, daß *ἀπόκρυφα* bei Athanasios ganz andre Bücher bezeichnet, als unsre Apokryphen, so übertrug man, was selbst Keerl in seiner gekrönten Preisschrift begegnet ist, irrthümlich des Athanasios entschieden abweisendes Urtheil über das, was er *ἀπόκρυφα* nennt, auf das, was wir Apokryphen nennen. (Voigt p. 10. Anmerk.)

[103]) So sagt er (Epist. III ad Serap. I, 2 p. 555, 6) von der Kirche: *ἐν τριάδι γὰρ αὐτὴν ἐθεμελίωσε καὶ ἐῤῥίζωσεν ὁ κύριος, εἰρηκὼς κ. τ. λ.* und diesem mächtigen Eingang folgt dann ein feines christologisches Exposé.

αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν (die Menschwerdung Gottes das Centrum der Dogmatik) ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν (die göttliche Verklärung des Menschen das Ziel der Ethik).[104]) Im Wesentlichen war ihm diese Methode schon eigen in den beiden Erstlingsschriften vor dem arianischen Streit, contra gentes[105]) und de incarnatione.

---

[104]) Diese hohe Athanasianische Doppelkunst, mit ethischen und ontologischen Beweisstücken concentrisch Sturm zu laufen gegen das Herz des Hörers oder Lesers und die Verkündigung der Mysterien Gottes im Gewissen der Hörer mit ihrer eignen Seligkeit zu verknüpfen, ist gradezu vorbildlich für unsre Tage, besonders auch für die Verkündigung des Wortes auf der Kanzel. Es läßt sich ja die Thatsache leider nicht in Abrede stellen, daß selbst manche treue, fleißige, gläubige und begabte Pastoren für die οἰκοδομή der Gemeinde im vollsten biblischen Sinne verhältnißmäßig wenig leisten. Ihre Verkündigung ist viel zu atomistisch, peripherisch, das einzelne Schriftwort auslegend, aber das τὸ πᾶν der Schrift kommt dabei zu kurz. Es wird nicht immer und immer wieder vom Centrum ausgegangen, die Gemeinde wird nicht hineingebildet in die großen centralen Schriftgedanken, die großen Heilsgedanken von der metaphysischen Gottessohnschaft des Herrn, von der Versöhnung, Rechtfertigung, Wiedergeburt leuchten nicht durch jede Predigt hindurch. Daher die an sich überraschende Erscheinung, daß selbst solche Zuhörer gläubiger Pastoren, die dem Reiche Gottes nicht fern sind, die sich gern haben erbauen lassen, bisweilen eine erschreckliche Unreife dem Centrum evangelischen Glaubens gegenüber bekunden und sich von allerlei Wind der Lehre resp. Irrlehre immer gleich beirren lassen. Wie viele jahrelang andächtige Zuhörer gläubiger Pastoren haben der Sydow'schen modernen Häresie gegenüber nicht festgestanden, weil die Gottessohnschaft des Herrn im metaphysischen Sinne wohl mit ihrem Wissen, nicht aber mit ihrem Gewissen organisch verknüpft war, weil der ethische Beweis in der Predigt den ontologischen nicht getragen hatte. Möchten doch junge Prediger unsrer Tage sich schon deshalb die mühevolle Arbeit ernsten Studiums der Athanasianischen Theologie willig auflegen, um die hohe Kunst von Athanasios zu lernen, die metaphysischen Mysterien den Hörern wirklich aufs Gewissen zu binden. Luther freilich konnte und übte auch meisterhaft diese hohe Kunst. Er wußte mit kindlicher Einfalt aber mit erstaunlicher Tiefe von den hehrsten Mysterien zu zeugen, und sie auf der Hörer Gewissen zu binden, so zum Beispiel in der köstlichen Trinitatispredigt nach Dietrich, Erlanger Ausgabe IV, p. 133—151.

[105]) Wir bemerken rücksichtlich der Schrift κατὰ τῶν Ἑλλήνων, daß sie uns ein wahres Meisterbild der Apologetik des Christenthums gegenüber dem Heidenthum zu sein scheint. Klar und sicher knüpft Athanasios an das selbst von der heidnischen Philosophie zugestandne Minimum von Anknüpfungspunkten an, mit logischer Schärfe treibt er die Heiden von Concession zu Concession, mit Feinheit und Weisheit weckt er ihre Sympathie, indem er p. 27, 35 von ihrem lieben ἀγαλματοποιὸς Φειδίας redet, bei dessen bloßer Nennung sich schon jedes Hellenenherz stolz hob und freudig schlug. Wir möchten wünschen,

Schon hier operirt, wie Dorner (I, p. 846) sagt: „Athanasios aus dem Mittelpunkt des Christenthums, aus der Idee der Versöhnung heraus; schon hier segelt er, die Scylla und Charybdis des Sabellianismus und Arianismus glücklich vermeidend, dem Hafen sicher zu und wohl nie hat ein 20jähriger Jüngling den theologischen Kampfsplatz reifer und reicher vorbereitet und besser bewaffnet betreten, als Athanasios.

B. Die Lehre von Gott dem Vater.

Die Expositio fidei (I) beginnt: *πιστεύομεν εἰς ἕνα ἀγέννητον θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ποιητὴν ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, τὸν ἔχοντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι.* Es wird also vom Vater das Ungezeugtsein und die Ursächlichkeit seiner selbst ausgesagt, also die Aseïtas. Wie aber der Vater aus sich selbst ist, so ist er auch sich selbst genug (contra gentes 28) *εἰ γὰρ περὶ θεοῦ λόγος ἐστὶ, μηδενὸς αὐτὸν ἐπιδεᾶ εἶναι, ἀλλ' αὐτάρκη καὶ πλήρη ἑαυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα συστήκειν.* Zum Wesen der ersten Hypostase gehört der Begriff der Unkörperlichkeit (contra gentes 22) *ὁ μὲν γὰρ θεὸς ἀσώματός ἐστι καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος, οὐδενὸς εἰς ὁτιοῦν δεόμενος.* Als *ὁ θεός* nun offenbart er sich in der Schöpfung, die von seiner göttlichen Herrlichkeit zeugt, und wie viel diese Herrlichkeit der Schöpfung über den herrlichen Schöpfer schon in dem dunklen Buche der Natur aussage, das hebt mit pädagogischer Feinheit Athanasios hervor. Die wunderbare Einheit im Plane der Welt straft den Polytheismus Lügen (contra gent. 38). Eine Welt darum ein Gott (contra gent. 39). *ἀλλ' ἑνὸς ὄντος τοῦ ποιήματος, εἷς καὶ ὁ τούτου ποιητὴς πιστεύηται.*

---

daß jeder Missionar, der zu heidnischen Culturvölkern, also z. B. nach China Japan, Indien geht, vorher contra gentes von Athanasios als vade mecum pastorale gründlich studiren möchte und sei's auch nur in deutscher Uebersetzung, und daß jeder Pastor, der mit dem modernen Paganismus unsrer Tage zu kämpfen hat, diese köstliche Rüstkammer der Apologetik gründlich durchforschen möchte. Vergleicht man des Athanasios „contra gentes“ mit den Apologien andrer Väter, so muß man dem Athanasianischen Werke nach Seite tiefer theologischer Conception, nach Seiten der Gedankenfülle und des frischen, fröhlichen Muthes, in der Offensive unbedingt den ersten Preis zuerkennen.

So sind denn in der rein theistischen Gotteslehre die Hauptmomente — das Ungezeugtsein, die Aseitas, das sich selbst Genügen, die Unkörperlichkeit, die Schöpferherrlichkeit. In dem specifisch-christlich-theistischen Gottesbegriff aber ist nicht das *θεὸν εἶναι* das Hauptmoment, sondern ein anderes höheres. Darum hält sich Athanasios besonders in den späteren Schriften bei dem *θεὸν εἶναι* nicht lange auf, er eilt schnellen Fußes immer zu dem *πατέρα εἶναι*, welches der eigentliche Nerv der christlichen Lehre von der ersten Hypostase ist. Siegreich wirft er den „Vaternamen" den Arianern entgegen, die mit besonderer Vorliebe auf dem unwissenschaftlich gewählten *ἀγένητος* sich bewegten. Er sagt (Orat. I c. Ar. 34): dieser Name sei wegen seiner Einfalt und Schriftgemäßheit, wegen seiner Wahrheit und scharfen Beziehung auf den Sohn der Hauptname: *τὸ δὲ πατὴρ ἁπλοῦν καὶ ἔγγραφον καὶ ἀληθέστερον καὶ σημαῖνον μόνον τὸν υἱόν ἐστιν.* Während *ἀγένητος* ein in der Schrift nicht bezeugter, lediglich erfundner Name sei, so sei der Vatername entschieden schriftgemäß (*ἔγγραφον*). Dieser Vatername eignet dem *ὁ θεὸς* von Ewigkeit her. Athanasios fragt siegesgewiß die Arianer (Orat. I c. Arian. 27): *εἰπάτωσαν τοίνυν, τι τὸ ἐμποδίζον τὸν θεὸν ἀεὶ τοῦ υἱοῦ πατέρα αὐτοῦ εἶναι.* Das Vatersein ist von Ewigkeit her eine im Wesen Gottes selbst ruhende innere Nothwendigkeit und der eigentliche ewige Quellpunkt der ontologischen Trinität. Die Trinität steht und fällt mit dem ewigen Vatersein Gottes, ohne dieses keine ewige Trinität. (Orat. I c. Arian. 17) *εἰ γὰρ οὐκ ἀϊδίως συνέστιν ὁ λόγος τῷ πατρί, οὐκ ἔστιν ἡ τριὰς ἀΐδιος, ἀλλὰ μονὰς μὲν ἦν πρότερον, ἐκ προςθήκης δὲ γέγονεν ὕστερον τριάς.*[106]) Hält er aber das Vatersein Gottes für den von Ewigkeit her ihm eignenden Kernpunkt seines allerheiligsten Wesens unverrückt fest, so folgt mit zwingender Nothwendigkeit aus ihm Alles andre. Zwar ist er principiell von Ewigkeit her der *ποιητής* und *δημιουργός* gewesen,

[106]) Uebrigens gebührt das Verdienst, das *πατέρα εἶναι* zuerst zum Ausgangspunkt aller theologischen Arbeit über die erste Hypostase gemacht zu haben, wahrscheinlich dem Theognostos (Dorner I, 739). Ist dem so, dann würde sich leicht die besonders dankbare Verehrung, welche Athanasios grade gegen Theognost hegt, erklären. Dann wäre ja Theognost der, welchem Athanasios die Anregung zu seinen fruchtbarsten Lebensgedanken verdankt, aus welchem die durchsichtige Klarheit seines Systemes fließt.

aber factisch geworden ist er es doch erst in der Zeit, da er anhob mit dem *κτίζειν*, *ποιεῖν*, *δημιουργεῖν* der Welt durch den *λόγος*. Aber eins ist er von Ewigkeit her immer gewesen, der *πατήρ* und daher ist die ursprüngliche, dem innersten Wesen Gottes eignende Lebensentfaltung nicht das *κτίζειν* der Welt, sondern das *γεννᾶν* des Sohnes. Freilich besteht zwischen dem *γεννᾶν* des Vaters einerseits und dem *γεννᾶν* der Menschen andrerseits ein tiefgreifender Unterschied. An diesen zu denken, daran mahnt Athanasios eindringlich. (Orat. I c. Arian. 28) *ὅτι οὐ δεῖ τὴν τοῦ θεοῦ γέννησιν παραβάλλειν τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει καὶ νομίζειν, μέρος εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν αὐτοῦ;* denn Menschen zeugen mit einem *πάθος*, weil sie gleichsam flüssiger Natur sind (*ῥευστὴν ἔχοντες τὴν φύσιν*) und dem Wechsel der Zeit unterworfen (*καὶ χρόνους ἀναμένοντες*), nicht so der Herr. Er ist *ἀπαθής* und *ἁπλοῦς* und daher ist er auch *ἀπαθῶς καὶ ἀμερίστως τοῦ υἱοῦ πατήρ*. Dies ewige Vatersein müßten ja selbst die Arianer von ihren Principien aus anerkennen; denn wenn sie auch den Sohn für *τρεπτός* erklärten, so hielten sie doch den Vater als *ἄτρεπτος* fest, wäre aber der Vater ursprünglich nur Gott gewesen und später noch dazu auch Vater geworden, so hätte er doch eine *τρεπτότης* erfahren, diese aber wollten doch selbst die Arianer vom Vater fernhalten. Von diesem festen Standpunkt des *πατέρα εἶναι* aus entblättert sich dem Athanasios „Welle drängt sich auf Welle" wie Dorner (I, 846) schön sagt, eine wunderbar reiche, fest auf die Schrift gegründete und aus der Schrift erwiesene Christologie, in welcher einmal die Arianer siegreich bekämpft, sodann aber auch geräuschlos und in der Stille die schwachen Punkte, die wunden Flecke der vornikänischen, aber doch dem Glauben ähnlichen Christologie überwunden werden.[107]) Wie armselig erscheinen dem Athanasios

[107]) Wie wesentlich für die Fülle und Gesundheit der Christologie es ist, eben auf das *πατέρα εἶναι* der ersten Hypostase sie schlechthin zu gründen, dafür bietet die moderne Theologie manches schlagende und warnende Beispiel. Die modernen Kenotiker, und auch der entschiedenste und genialste von Allen Wolfgang Friedr. Geß verfallen in denselben Fehler, in welchen der Arianismus verfallen war, das heißt sie betonen allein das *θεὸν εἶναι* und vergessen das *πατέρα εἶναι*. Es scheint uns in der fein angelegten und wegen des Reichthums an Ideen und wirklicher Theologie nicht hochgenug zu schätzenden Schrift von Geß: „Die Lehre von der Person Christi," Basel 1856, der Grundfehler zu sein, daß die erste Hypostase viel zu sehr als Christi Gott, aber viel zu wenig

gegenüber die Arianer mit ihrem theologischen Standort. Dort das πατέρα εἶναι der Ausgangspunkt und das γεννᾶν die Methode — hier das δημιουργεῖν Ausgangspunkt und das ἀγένητον Methode — dort der υἱὸς ἀληθινὸς φύσει καὶ γνήσιος τοῦ πατρὸς ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ Resultat — hier ein armseliges κτίσμα. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

---

als Christi Vater geschaut wird. So z. B. p. 187 p. 402 u. a. a. O. Daher ist es dem edlen und unleugbar mit jedem Pulsschlag seines Herzens dem positiven Evangelium zuschlagenden und um die Ehre seines Herrn eifernden Manne nicht gelungen, sein System von Arianisirender und Apollinarisirender Befleckung rein zu halten. Wohl ist es wahr, der Herr Jesus nennt an zwei vornehmen Stellen die erste Hypostase seinen Gott. 1. Matth. 27, 46 θεέ μου, θεέ μου. 2. Joh. 20, 17: Ἀναβαίνων πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν, aber beide Worte spricht der Herr Jesus im eminentesten Sinne heraus aus seinem hohenpriesterlichen Berufe, als das Lamm, welches stellvertretend unsre Sünde trug, und so wahrhaftig, als er wirklich unsre Sünde auf sich genommen, als wäre sie seine eigne, so wahrhaftig hatte er in den erhabnen Feierstunden von Golgatha, aber freilich nur in ihnen im Himmel unsern Gott als seinen Gott, und wenn er in der zweiten classischen Stelle θεόν μου sagt, so will das erklärt werden aus dem vorangehenden πατέρα ὑμῶν und ist gleichfalls gesprochen heraus aus der genugthuenden Priesterstellung des Herrn. Er, der von Natur nur Christi Vater und unser Gott war, wird am Charfreitag Christi Gott, um unser Vater werden zu können. — Wir halten mit dem Geständniß nicht zurück und stimmen hierin mit Voigt p. 133., daß die moderne Entwickelung, welche die Christologie in so bedeutenden Vertretern in kenotische Bahnen getrieben hat, eine bona fide erfolgte Abirrung von der Wahrheit ist. Wir persönlich stehen in der Christologie und Triadologie so durchweg und aus glühendster Ueberzeugung auf Seiten derjenigen Zeugenreihe, die mit Athanasios beginnt, durch Augustin zu Luther und Johann Gerhard hinführt, daß wir in der Kenotik an sich kein Heil erblicken. Dennoch sind theologische Arbeiten von der Bedeutung der Schrift von Geß nicht vergeblich gethan, sondern die Theologie empfängt von ihnen wichtige Impulse, ja durch manchen Gedankenblitz entschiedne Bereicherung. So ist es Geß Verdienst, daß er die Stellung des Sohnes zum heiligen Geist mächtig reflectiren läßt als Herrlichkeitsstrahl auf den Sohn. So hebt Geß fein und sinnig hervor, daß der Taufbefehl und das Bekenntniß: Mir ist gegeben alle Gewalt nach der Auferstehung aus des Herrn Munde kommt und sehr viele andre wirkliche theologische Goldkörner enthält Geßens Schrift, welcher wir persönlich sehr viel verdanken. Wir heben das um so freudiger hervor, je mehr wir die Methode und die Resultate seiner Christologie ablehnen müssen. Scharf und schneidend findet sich die Kenotik beurtheilt von Baur (Dogmengesch. p. 381—83 Anmerk. 3). Doch ist diese Kritik, wenn sie auch die Schwächen der Kenotik schlagend aufdeckt, in wesentlichen Stücken

C. Die Lehre vom Sohne.

a) Die ewige Präexistenz des Sohnes.

Der Sohn ist ewig, wie der Vater. (Orat. I c. Arian. 18) *ὁμολογεῖ δὲ καὶ οἶδεν, ἀεὶ εἶναι τὸν υἱὸν, ἔστι γὰρ ἀΐδιος, ὡς ὁ πατήρ.*[108]) Daher redet der Sohn von sich immer im Präsens (Orat. I c. Arian. 12): *ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια, καὶ οὐ λέγοντος· ἐγενόμην ἀλήθεια, ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν, ἐγώ εἰμι τὸ φῶς. . . τίς τὸ τοιοῦτον ἀκούων ῥῆμα παρὰ θεοῦ καὶ σοφίας καὶ λόγου πατρὸς περὶ ἑαυτοῦ λέγοντος, ἔτι διστάξειεν περὶ τῆς ἀληθείας, καὶ οὐκ εὐθὺς πιστεύσει, ὅτι ἐν τῷ· „εἰμι" τὸ ἀΐδιον καὶ τὸ πρὸ παντὸς αἰῶνος ἄναρχον τοῦ υἱοῦ σημαίνεται.* Aber außer diesem ewigen Präsens, in welchem der Sohn seine Vorgeschichte bei dem Vater feiert, bezeugt die Schrift die Präexistenz des Sohnes an vielen andern Stellen. Das arianische *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν* entbehrt jedes auch des leisesten Schriftgrundes (l. l. c. 11) *οὐδεμία γὰρ τῶν ἁγίων γραφῶν τοιοῦτόν τι περὶ τοῦ σωτῆρος εἴρηκεν, ἀλλά μᾶλλον· τὸ ἀεὶ, τὸ ἀΐδιον καὶ τὸ συνεῖναι ἀεὶ τῷ πατρί.* Er führt Joh. 1, 1, Apokal. 1, 4 (*ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*) Röm. 9, 5 (*ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητος εἰς τοὺς αἰῶνας*) und viele andre Stellen als

---

ungerecht, besonders die abfällige Schätzung der in der Kenotik wirklich steckenden Geistesarbeit. Außerdem steht Bauern eine solche Schärfe gegen Männer, die ehrlich bauen wollen, aber sich verbauen, am allerwenigsten an. Uebrigens ist die Kenotik in unsern Tagen in ein neues Stadium getreten dadurch, daß sich der schriftmächtige und glaubensstarke Steinmeyer in seiner wahrhaft classischen Schrift „die Geschichte der Geburt des Herrn und seiner ersten Schritte im Leben" relativ auf Seite der Kenotiker stellt (conf. p. 76 ff.). Freilich ist die Steinmeyersche Kenose der altkirchlichen und lutherischen Christologie so wahlverwandt, ja blutsverwandt, wie keine andre und wir möchten sagen, Steinmeyer repräsentire unter den Kenotikern grade so die äußerste Rechte, wie Geß die äußerste Linke, darum sehen wir in Steinmeyers Kenotik eine hoffnungsvolle Brücke und meinen, daß die altkirchliche-lutherische Christologie über ihr mit der Kenotik sich wird vertragen können, wenngleich jene nimmermehr ihre assumptio und communicatio der Sache nach opfern darf.

[108]) Conf. über das Präsens Geß „die Lehre von der Person Christi p. 169, wo übrigens sehr schön als Parallele das: er ist vor Allen in Col. 1, 17 angeführt wird. Besonders schlagend aber scheint uns zu sein: Joh. 8, 58: *πρὶν τὸν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι.*

Beweisstücke an. Ebenso betont und bezeugt des Athanasios getreuer Kampfgenosse und Fürbitter Antonius in der berühmten Predigt, die er zu Alexandreia gegen die Arianer gehalten (vita S. Antonii, 69) die Ewigkeit des Sohnes: *ἀλλὰ ὅτι ἀΐδιός ἐστι . . . ἦν γὰρ ἀεὶ ὁ λόγος συνυπάρχων τῷ πατρί*. Vor allen Dingen aber, und das ist auch hier wieder für Athanasios die Hauptsache, ist das ewige Sein des Sohnes eine unerläßliche Lebensbedingung für die ontologische Trinität. Eine Trinität, die da bestände aus einem *πατὴρ ἀΐδιος ὤν* und aus einem *συγκαθήμενος αὐτῷ λόγος*, welcher unter dem Banne stände: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*, ist ein schlechthin unvollziehbarer Gedanke (Orat. I c. Arian. 18). Dem Sohne die Ewigkeit absprechen, dem Vater sie aber lassen, das ist Nichts andres, als: *συμφύρειν τὰ ἄμικτα, μᾶλλον δὲ τὰ μὴ ὄντα τῷ ὄντι* und endlich wendet er zum Schluß, wie immer seinen Beweis ethisch. Dem Sohne die Ewigkeit absprechen, heißt ihm eine *ἀδοξία* und *ἀτιμία* anthun, wer aber den Sohn verunehrt, verunehrt zugleich den Vater nach dem Schriftwort: *ὁ γὰρ ἀτιμάζων τὸν υἱόν, ἀτιμάζει τὸν πατέρα*, oder wie dieser Gedanke schön wiederholt wird (Exposit. in Psalm. zu Ps. B Tom. I, 2 p. 805) *ἡ γὰρ εἰς Χριστὸν ἐπιβουλὴ καὶ εἰς αὐτὸν ἀνατρέχει τὸν πατέρα, εἰ γὰρ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ καὶ ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρί, πῶς οὐ καὶ μία ἡ εἰς αὐτοὺς ὕβρις γένοιτ' ἄν*. Die *θεολογία* ist jetzt *τελεία* nur *ἐν τριάδι*, an sie zu glauben, das ist die *ἀληθινὴ καὶ μόνη θεοσέβεια*, diese aber steht und fällt mit der Ewigkeit des Sohnes.

b) Das Wesen des Sohnes die *ὁμοουσία*.

Ist aber der Sohn ewig, so ist er schon dadurch über alle Creatürlichkeit weit hinaus gehoben. Alle Creatur gehört der Zeit an, hat ihre Zeit, ist dem Wechsel unterworfen, die volle Ewigkeit eignet allein dem lebendigen Gott. Wer ewig ist, ist keine Creatur. Schon hierdurch ist für den *λόγος* das *κτίσμα, ποίημα*, der *γενητός* ausgeschlossen. Ist aber ferner das „Vater sein" der Kern und Nerv der ersten Hypostase, so gipfelt die zweite in dem „Sohn sein" (Orat. II c. Arian. 41) *ὅτι εἷς ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ὁ μόνος ἴδιος καὶ γνήσιος ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὢν υἱὸς καὶ ἀχώριστον ἔχων πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ τὴν ἑνότητα τῆς θεότητος*. Er ist also nicht blos der *υἱός*. Das ließe auch für

abschwächende Deutungen noch Raum, sondern er ist der ἴδιος καὶ γνήσιος υἱός und das ist er, weil die οὐσία des Vaters, nicht [wie die Arianer wollen] das θέλημα des Vaters seines Wesens heiliger Quell ist und mit dieser οὐσία des Vaters verbindet ihn von Ewigkeit her die ἑνότης τῆς θεότητος. Um diese ἑνότης τῆς θεότητος dem Verständniß begrifflich näher zu rücken, bediente sich Athanasios verschiedener Bilder aus dem Reiche der Natur, so (Orat. IV c. Arian. 2) wo der Vater dem τὸ πῦρ, der Sohn dem φῶς verglichen wird, so (Orat. III c. Arian. 4) wo er den Vater dem ἥλιος, den Sohn dem ἀπαύγασμα vergleicht, so (Orat. IV c. Arian. 5) wo der Vater der ὁ βασιλεύς, der Sohn die εἰκὼν τοῦ βασιλέως ist, an welcher τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφὴ τοῦ βασιλέως zu schauen ist. Natürlich sind diese Bilder eben nur Bilder und wollen nichts weiter sein, und es fiel dem Athanasios nicht entfernt ein, auf sie einen stricten Beweis stützen zu wollen. Der schriftmächtige Theologe gründet eben seine Beweise nur auf die Schrift, die Bilder sollten nur eine heilige Ornamentik in dem Dombau seines christologischen Lehrgebäudes sein. Ueber den relativen Werth dieser Bilder aber zugleich über die Grenze ihrer Berechtigung spricht sich Voigt p. 47—51 sehr richtig aus. Er macht mit Recht (p. 50) zur Würdigung der Bilder auf zwei Momente aufmerksam: 1) darauf, daß ja in ihnen Athanasios als Erbe der Väter auftritt; denn schon Dionysios von Alexandreia hatte in seiner Schrift: τὰ βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας ähnlicher Bilder sich bedient und 2) daß es dem Athanasios bei den Bildern durchaus nicht auf jeden einzelnen Nebenzug, sondern immer nur auf den einen Haupt- und Grundzug des Vergleiches ankomme. Wir unsrerseits möchten sagen, die Bilder sollen nicht Photographien, sondern mehr Silhouetten sein.

Der Sohn trägt des Vaters Art an sich und zwar von Natur, darum ist er (de incarnatione et c. Arian. 4) αὐτὸς οὖν ὁ ἀληθινὸς καὶ φύσει υἱός. Das ist schon in den unvollkommenen irdischen Verhältnissen so, wie unbedingt aber muß das erst der Fall sein in dem allerheiligsten Verhältniß zwischen Vater und Sohn im Himmel. (Orat. I c. Arian. 26): εἰ γὰρ καὶ οὐκ εἶχεν ὁ γονεὺς υἱὸν πρὶν γεννήσει, ἀλλ' ἐσχηκὼς οὐκ ἔξωθεν οὐδὲ ἀλλότριον, ἀλλ' ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἴδιον τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον ἔσχεν εἰκόνα, ὥστε τοῦτον ἐν ἐκείνῳ βλέπεσθαι κἀκεῖνον ἐν τούτῳ

θεωρεῖσθαι. Diesen Gedanken wirft er den Arianern siegesgewiß entgegen. Er fordert sie auf, es solle sich nur Jeder fragen, woher sein Sohn sei und er werde antworten: *ὁ δὲ υἱὸς ἐξ ἐμοῦ ἐστι καὶ τῆς ἐμῆς οὐσίας ἴδιος καὶ ὅμοιος, οὐκ ἀφ' ἑτέρου, εἰς ἐμὲ γεγονώς, ἀλλ' ἐξ ἐμοῦ γεγεννημένος, διὸ καὶ ἐν ἐκείνῳ ὅλος εἰμί, μένων αὐτὸς ὅ εἰμι.*

Freilich hatten sich die Arianer den rechten Stand vollkommen verrückt, weil sie die christologischen Untersuchungen an der ganz falschen Stelle einsetzten. Echt judaisirend fragten sie (de decret. Nic. synodi 1) mürrisch: *διατί σύ, ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν;* Sie gehen von der Menschheit[109]) des Herrn aus und tappen von da nach dem *τί* seiner Gottheit. Dadurch erweisen sie sich als *ἄφρονες καὶ τῷ ὄντι τυφλοὶ τὴν διάνοιαν*. Der richtige Standort für die christologische Untersuchung ist vielmehr die Frage: *διατί σὺ θεὸς ὢν ἄνθρωπος γέγονας;* Aus den Tiefen der Gottheit das *θεὸν εἶναι* des Herrn auf speculativem Wege gewinnen und dann nach dem *διατί* des *ἄνθρωπον γενονέναι* fragen, das ist das wahre *δός μοι ποῦ στῶ* rechter christologischer Forschung, und auf diesem Standort stehend, gewinnt Athanasios in gewaltiger Entwicklung — wir sagen wieder mit Dorner — Welle drängt sich auf Welle — über *ἀΐδιος* und *ἀληθινός* über den *ἴδιος* und *γνήσιος υἱός* hinweg den *υἱὸς ὁμοούσιος*. In diesem Worte gipfelt die schöne Entwicklung (Orat. I c. Arian. 9) *υἱὸς ἀληθινὸς φύσει καὶ γνήσιός ἐστι τοῦ πατρός, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ, σοφία μονογενὴς καὶ λόγος ἀληθινὸς καὶ μόνος τοῦ θεοῦ οὗτός ἐστιν, οὐκ ἔστι κτίσμα οὔτε ποίημα, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς γέννημα, διὸ θεός ἐστιν ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς ὁμοούσιος ὑπάρχων.* Deshalb werden auch alle Herrlichkeitsmomente, die überhaupt vom Vater ausgesagt werden, mit alleiniger Ausnahme des „Vaterseins" vom Sohne ausgesagt:

---

109) Wie viel kann doch die Theologie unsrer Tage aus diesen classischen Stellen lernen. Es ist ja grade eine große Zeitkrankheit der christologischen Arbeit, daß sie überall mit dem *διατί συ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν;* anfangen will und daß die Lust in kühnem Adlerfluge aus den *βάθη τῆς θεότητος* die fundamentalen theologischen Argumente zu heben, so geschwunden ist. Schon in sofern ist Athanasios recht eigentlich ein Apostel für unsre Zeit, und das Studium seiner Werke thut uns dringend Noth, weil er anstatt kleinlicher Plänklergefechte immer centrisch den Feind angreift, und seine Schwächen im Princip schonungslos aufdeckt.

(de Synod. 49) *καὶ ὅλως ὅσα ἂν εὕροις περὶ τοῦ πατρὸς λεγόμενα τοσαῦτα ἂν εὕροις καὶ περὶ τοῦ υἱοῦ λεγόμενα, χωρὶς μόνου τοῦ εἶναι αὐτὸν πατέρα.* Grade der Ausdruck ὁμοούσιος nun ist von den Arianern entschieden zurückgewiesen und scharf angegriffen worden, weshalb ihn Athanasios wiederholt vertheidigt, am gründlichsten und zusammenhängendsten thut er das in der Schrift: „*Περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων* oder de Synodis (Pat. I, 2 p. 572 ff.). Die Arianer erklärten (c. 37) *τὸ ὁμοούσιον καὶ τὸ ὁμοιούσιον ἐκβάλλομεν, ὡς ἀλλότριον τῶν γραφῶν καὶ τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα περιαιροῦμεν, ὡς μὴ κείμενον ἐν ταῖς γραφαῖς.* Diesem Angriff gegenüber macht Athanasios zunächst das gute Recht geltend, auch *λέξεις* zu gebrauchen, die nicht in der Schrift stehen, wenn nur der Inhalt entschieden schriftgemäß ist (c. 39) *καίτοι κἂν ἀγράφους* (in der Schrift nicht enthalten) *τις λαλῇ λέξεις, οὐδὲν διαφέρει, ἕως εὐσεβῆ τὴν διάνοιαν ἔχει,* und er beruft sich auf den Vorgang St. Pauli, der auch Tit. 1, 12 *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται κ. τ. λ.* und Actor. 17, 20 das Wort des heidnischen Dichters Aratos: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* citire. Dann macht er geltend, daß der Ketzer, *κἂν τὰς ἀπὸ τῶν γραφῶν χρήσηται λέξαις* doch verdächtig bleibe und immer der Stelle Ps. 49, 16 gedenken müsse: „Was verkündigest du meine Rechte." Es sei bei den Arianern nur eine faule Entschuldigung, daß sie sich an das Wort ὁμοούσιος stoßen, vielmehr widerstrebten sie hartnäckig dem Inhalt evangelischer Lehre: *εἰ γὰρ ἐπίστευον ὀρθῶς καὶ τὸν μὲν πατέρα ἀληθῶς ὡμολόγουν τὸν δὲ υἱὸν γνήσιον υἱὸν καὶ φύσει ἀληθινὸν λόγον καὶ σοφίαν ἐπίστευον εἶναι τοῦ πατρός.* Von diesen Arianern aber, die factisch an der Sache Anstoß nehmen und den Anstoß in der Form nur vorgeben, unterscheidet aber Athanasios sehr wohl solche, die wirklich sachlich mit dem orthodoxen Glauben übereinstimmen, aber rein formell sich an die *λέξις* ὁμοούσιος stoßen. Mit ihnen will er freundlich und brüderlich unterhandeln und hofft, sie zu überzeugen und für das Wort ὁμοούσιος zu gewinnen. Er sagt (c. 41) *πρὸς δὲ τοὺς ἀποδεχομένους τὰ μὲν ἄλλα πάντα τῶν ἐν Νικαίᾳ γραφέντων, περὶ δὲ μόνον τὸ ὁμοούσιον ἀμφιβάλλοντας χρὴ μὴ ὡς πρὸς ἐχθροὺς διακεῖσθαι . . . ἀλλ' ὡς ἀδελφοὶ πρὸς ἀδελφοὺς διαλεγόμεθα, τὴν αὐτὴν μὲν ἡμῖν διάνοιαν ἔχοντας, περὶ δὲ τὸ ὄνομα μόνον*

διστάζοντας. Davon nämlich ist Athanasios felsenfest überzeugt und glühend durchdrungen, daß ὁμοούσιος die einzige rechte Spitze des pyramidalischen Baues orthodoxer Christologie ist. Er ist überzeugt, daß wer sich innerlich ganz lossagt von der arianischen Häresie, daß der die Consequenz ziehen und das ὁμοούσιος bekennen muß. Er sagt (ad Afros 9) καὶ οὕτως φευγέτωσαν ἀπὸ τῆς Ἀρειανῆς αἱρέσεως καὶ θαῤῥοῦμεν, ὅτι γνησίως ταῦτα ἀναθεματίζοντες ὁμολογοῦσιν εὐθὺς ἐκ τῆς οὐσίας καὶ ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί. Was hätte auch für eine andre Formel gewählt werden sollen, die das Wesensverhältniß zwischen Vater und Sohn scharf ausgedrückt hätte? Er beweist (de synodis 53) daß das vielfach empfohlenen ὅμοιος völlig ungeeignet sei, da ὅμοιος nichts mit dem Wesen (ἐπὶ τῶν οὐσιῶν) zu thun habe, sondern nur die äußre Erscheinungsform (σχήματα) und Qualität (ποιότης) ins Auge fasse. Handle es sich um das Wesen, so sei nicht die ὁμοιότης, sondern die ταυτότης das Entscheidende. Da nun aber zwischen dem Vater und dem Sohne eben ein Verhältniß κατ' οὐσίαν, nicht aber κατὰ τὸ σχῆμα besteht, so muß man durchaus von ihm das Wort ὁμοούσιος brauchen (χρὴ λέγειν ὅλως ὁμοούσιον). So ist das ὁμοούσιος wirklich die einzige κυρία λέξις, d. h. das einzige dieses heilige Verhältniß wirklich adaequat ausdrückende Wort, eine wahre Harmonie zwischen Wesen und Begriff besteht nur bei diesem Wort, es ist allein ἁρμοζόντως ἐστὶν αὕτη ἐπὶ υἱοῦ λεγομένη. Darum hat die Synode (c. 54) von Nikäa es schön gefaßt: ὅπερ ἔπρεπεν εἰπεῖν, γεννητὸν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὁμοούσιον. Die Väter hätten nicht mit nebelhaften Begriffen gespielt, etwa eine σκιαμαχία getrieben, sondern sie hätten dies Wort in der alleinigen ehrlichen Absicht gewählt, um der Wahrheit und dem vollen Glauben an Christum zum vollen Rechte zu verhelfen (ἀλλ' ἐκδικοῦντες μὲν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν εἰς Χριστὸν εὐσέβειαν) und um die Lästerung der Arianer gegen ihn zu verdammen (καθαιροῦντες δὲ τὰς κατ' αὐτοῦ τῶν Ἀρειομανιτῶν βλασφημίας). Aehnlich Epist. II ad Serap. 5, wo Athanasios kühn die Alternative aufstellt: entweder ἕν τῶν κτισμάτων oder ὁμοούσιος. Die Lehre vom κτίσμα aber schlägt das klare Wort Gottes ins Gesicht. Joh. 14, 10. 16, 15 allein zeigen, daß das κτίσμα εἶναι τὸν υἱὸν eine Blasphemie sei. οὕτω γὰρ καὶ οἱ πατέρες νοήσαντες, ὡμολόγησαν ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν

συνόδῳ, ὁμοούσιον καὶ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν. Συνεῖδον γὰρ καλῶς, ὅτι κτιστὴ οὐσία οὐ δύναται ἄν ποτε εἰπεῖν· πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν, ἀρχὴν γὰρ ἔχουσα τοῦ γίγνεσθαι, οὐκ ἔχει τὸ ὢν καὶ τὸ ἦν ἀϊδίως. Darum möge die Gemeinde beten, daß die arianische Häresie verstumme, daß in aller Herzen die Wahrheit aufleuchte und Alle aller Orten dasselbe bekennen und dasselbe denken, damit sich St. Pauli Wort Ephes. 4, 5 als Ueberschrift der Christenheit erweise:

εἷς κύριος μία πίστις ἓν βάπτισμα.

Wie aber Athanasios des Sohnes innerstes Wesen und sein heiliges Wesensverhältniß zum Vater mit großartiger Speculation und doch unbedingter Beugung unter das geschriebne Wort Gottes durchforscht und erfaßt hat, so tritt er nunmehr nicht minder kühn und doch demüthig an die Erforschung des heiligen Wesensverhältnisses in Christo Jesu selbst, das heißt an das Verhältniß zwischen dem *ὁμοούσιος υἱὸς τοῦ πατρός* und dem *υἱὸς τῆς παρθένου* heran, ein Thema, welches schon den Jüngling Athanasios zu seiner Schrift de incarnatione begeistert hatte und das ihn durch seine ganze theologische Arbeit begleitet hat. Auch in diesem Stück der Theologie durfte er in durchaus selbstständiger tiefer und origineller Weise wesentlich fördernd auf die Theologie überhaupt einwirken.

c) Der ewige und wesensgleiche *υἱὸς τοῦ θεοῦ* vollzieht seine *ἐνανθρώπησις* aus Liebe zu der gefallenen Menschheit.

Während die Arianer die *ἐνανθρώπησις* des Sohnes stillschweigend übergingen und als *αἰτία* des *θεμελιοῦσθαι* des Sohnes nichts Andres zu setzen wußten, als die Weltschöpfung, die sich durch den *λόγος* als durch ein *ὄργανον* vollziehen sollte, faßte Athanasios, nachdem er das ewige Sein des Sohnes beim Vater auf festem Grunde fundamentirt, das Mysterium der Menschwerdung in seiner ganzen Tiefe. Er sagt (de incarnat. 4) *ἡ ἡμῶν αἰτία ἐκείνῳ γέγονε πρόφασις τῆς καθόδου καὶ ἡ ἡμῶν παράβασις τοῦ λόγου τὴν φιλανθρωπίαν ἐξεκαλέσατο, ὥστε καὶ εἰς ἡμᾶς φθάσαι καὶ φανῆναι τὸν κύριον ἐν ἀνθρώποις, τῆς γὰρ ἐκείνου ἐνσωματώσεως ἡμεῖς γεγόναμεν ὑπόθεσις.* Fürwahr eine köstliche altkirchliche Parallele zu Paulus Gerhardts unvergleichlichem Adventshymnus:

Nichts, Nichts hat dich getrieben
Zu mir vom Himmelszelt,
Als das geliebte Lieben,
Damit Du alle Welt
In ihren tausend Plagen
Und großen Jammerslast,
Die kein Mund kann aussagen
So fest umfangen hast.

Ja nach Epist. II ad Serap. 7. bezeichnet Athanasios die hohe und majestätische Wahrheit, *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι*[110] *ἄνθρωπον διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν* geradezu als den *ὁ χαρακτὴρ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως*.

Der *λόγος*, bis dahin beim Vater als *ἀσώματος, ἄφθαρτος, ἄϋλος*, welcher *πάντα διὰ πάντων πεπλήρωκεν αὐτὸς συνὼν τῷ ἑαυτοῦ πατρί* (c. 8) wird Fleisch. Er wählt in freister Liebe die Erscheinung in Niedrigkeit, obwohl er sich, wenn er gewollt hätte, auch in Majestät und Herrlichkeit hätte offenbaren können. *Ἐδύνατο γάρ, εἰ μόνον ἤθελε, δι' ἑτέρου κρείττονος τὴν θεοφάνειαν αὐτοῦ ποιήσασθαι ἀλλὰ λαμβάνει τὸ ἡμέτερον καὶ τοῦτο οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ἐξ ἀκράντου καὶ ἀμιάντου ἀνδρὸς ἀπείρου παρθένου καθαρὸν καὶ ὄντως ἀμιγὲς τῆς ἀνδρῶν συνουσίας.* Er durfte sich nicht, ob er gleich gekonnt hätte, in anderer herrlicherer Einkleidung zeigen, weil er nicht gekommen war zu prunken, sondern zu heilen (de incarnat. 43). *Οὐχὶ δι' ἄλλων μερῶν καλλιόνων τῆς κτίσεως ἐφάνη καὶ καλλίονι ὀργάνῳ, οἷον ἡλίῳ ἢ σελήνῃ ἢ ἄστροις ἢ πυρὶ ἢ αἰθέρι οὐ κέχρηται, ἀλλὰ ἀνθρώπῳ μόνον, γινωσκέτωσαν, ὅτι οὐκ ἐπιδείξασθαι ἦλθεν ὁ κύριος ἀλλὰ θεραπεῦσαι.* Aehnlich (Orat. I c. Arian. 42) *ἄλλως δὲ οὐκ ἂν ἐγεγόνει τοῦτο, εἰ μὴ ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων εἰλήφει δούλου μορφὴν καὶ ταπεινώσας ἦν ἑαυτόν.*

Ob er gleich gewaltig war und der Herr aller Dinge, so hat er sich doch in der Jungfrau seinen Tempel gebaut: *αὐτὸς δὲ δυνατὸς ὢν καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων ἐν τῇ παρθένῳ κατασκευάζει ἑαυτῷ ναὸν τὸ σῶμα.* Welch köstliche altkirchliche Parallele zu Luthers Weihnachtslied:

---

110) Athanasios braucht constant vom *υἱὸς τοῦ θεοῦ· γεγεννῆσθαι* (*γεννάω*), aber vom *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου· γεγενῆσθαι* von *γίγνομαι*.

Den aller Weltkreis nicht beschloß,
Der liegt nun in Mariens Schoß.
Er ist ein Kindlein worden klein,
Der alle Ding' erhält allein.

Nach der Menschwerdung nun ist Christus der Gottmensch, der *θεὸς ἄνθρωπος* (Orat. IV c. Arian. 36): *Χριστὸς οὖν ὁ ἐκ Μαρίας θεὸς ἄνθρωπος οὐχ ἕτερός τις Χριστὸς, ἀλλ' εἷς καὶ ὁ αὐτὸς, οὗτος πρὸ αἰώνων ἐκ πατρὸς οὗτος ἐπ' ἐσχάτων ἐκ τῆς παρθένου.*[111]) Der Herr erfährt nach seinem Wesensverhältniß zum Vater durch seine Menschwerdung keine Schädigung. Das stand schon dem Jüngling Athanasios fest. Er sagt (de incarnat. 54) *ἐβλάπτετο μὲν γὰρ αὐτὸς οὐδὲν, ἀπαθὴς καὶ ἄφθαρτος καὶ αὐτόλογος ὢν καὶ θεός.* Wohl aber wird unsre *ἀσθενὴς φύσις* durch seine Menschwerdung erhöht. Er wird (Orat. II c. Arian. 77) Mensch, *ἵνα δυνηθῶμεν καὶ ἡμεῖς αἰώνιον ζωὴν κληρονομῆσαι . . . παραλαμβάνων ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν*, oder wie es Athanasios in dem berühmten Wort ausdrückt, welches das Grundthema von de incarnatione verbi und schließlich das Thema aller Athanasianischen Werke ist (de incarnat. 54) *ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.* Unsre *θεοποίησις* ist die Frucht der *ἐνανθρώπησις* des Herrn. Dieser selbe Grundgedanke kehrt wieder (Orat. II c. Ar. 70) *οὕτως οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ λόγος, ὁ γενόμενος σάρξ.*

Dieser großartigen Grundanschauung entspricht nun durchweg eine ähnlich großartige Verarbeitung der einschlagenden christologischen Einzelfragen.

Die wesenhafte Verbindung zwischen dem *ὁμοούσιος υἱὸς θεοῦ* und dem *υἱὸς τῆς παρθένου* schaut er an als eine *συναφή*. Die classische Stelle ist hier Orat. II c. Ar. 70: *διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφὴ, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον. Συναφή* kommt von *σὺν* und *ἅπτω*: ich fasse mit an, das Medium *συνάπτομαι*: ich fasse zu meinem Vortheil mit an, *συναφή* ist also derjenige innerchristische Vorgang, nach welchem der *ἄνθρωπος Ἰησοῦς* sich fort und fort an den *ὁμοούσιος υἱὸς θεοῦ* gleichsam angefaßt hat, sich hat halten,

---

[111]) Schön stimmt dieser Passus mit Luthers Erklärung zum zweiten Artikel: wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren.

tragen lassen, etwa wie die Erde von der Sonne attrahirt wird und vermöge der mächtigen Adhäsionskraft sie umkreist. Stellt aber die Lehre von der *συναφή* mehr das durch die Menschwerdung principiell gegebne Verhältniß an sich dar, so zeigt die Lehre von der *ἰδιοποίησις* dies Verhältniß in seiner practischen Vollendung. So schon de incarnat. 8: *καὶ ἰδιοποιεῖται* (nämlich *τὸ σῶμα*) *τοῦτο ὥσπερ ὄργανον ἐν αὐτῷ γνωριζόμενος καὶ ἐνοικῶν καὶ οὕτως ἀπὸ τῶν ἡμετέρων τὸ ὅμοιον λαβὼν . . . ἀντὶ πάντων αὐτὸ θανάτῳ παραδούς.*

Dem entsprechend heißt es (Orat. III, c. Ar. 31) *ἔπρεπε δὲ τὸν κύριον ἐνδιδυσκόμενον ἀνθρωπίνην σάρκα, ταύτην μετὰ τῶν ἰδίων παθῶν ὅλην ἐνδύσασθαι, ἵνα ὥσπερ ἴδιον αὐτοῦ λέγομεν εἶναι τὸ σῶμα, οὕτω καὶ τὰ τοῦ σώματος πάθη ἴδια μόνον αὐτοῦ λέγηται, εἰ καὶ μὴ ἥπτετο κατὰ τὴν θεότητα, αὐτοῦ* und eine classische Grundstelle zur *ἰδιοποίησις* ist Expos. in Psalmos zu Ps. *Κ Α*, das ist nach unsrer Zählung Ps. 22, 2: *αἰτεῖ τὴν ἐποπτείαν τὴν παρὰ τοῦ πατρὸς τὰ ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν μετατιθείς, ἵνα παύσῃ τὴν ἀρὰν καὶ ἐφ' ἡμᾶς μεταγάγῃ τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός.*

Die *ἰδιοποίησις* ist also derjenige Act göttlicher Erbarmung des *θεὸς λόγος*, kraft welches er in seinem Leibe zugleich implicite uns annahm, sich mit uns vermählte, unsre Schwachheit, die an sich für ihn ein *ἕτερον* ja ein *ξένον* war, zu seinem *ἴδιον* machte, so ansahe, als wäre es sein *ἴδιον*. Darum ist die *ἰδιοποίησις* zugleich eine *μετάθεσις* eine *μεταγωγία* dessen was unser *ἴδιον* und sein *ἕτερον* ist auf ihn und dessen, was sein *ἴδιον* und unser *ἕτερον* ist auf uns. Nach Seiten der großartigen Conception, der kühnen Methode und der christologischen Tiefe besteht unleugbar eine nahe Verwandtschaft zwischen der *ἰδιοποίησις* des Athanasios und der communicatio idiomatum Luthers, aber der große Unterschied liegt darin, daß nach Luthers communicatio idiomatum nur die *ἀνθρωπίνη φύσις* des Herrn in die göttliche Natur hineingearbeitet wird, während nach des Athanasios *ἰδιοποίησις* das ganze *ἀνθρώπινον γένος*, in so weit es sich durch Christum belehren läßt zum *ἴδιον* des Herrn gemacht wird. Es ist im Interesse der Theologie tief zu beklagen, daß des Athanasios großer kühner Wurf mit der *ἰδιοποίησις*, der kühnste, den er außer dem *ὁμοούσιος* überhaupt hat thun dürfen, nicht dauernd und ausreichend für die Theologie verwerthet worden ist. In ihr wäre ein fester Punkt gewonnen

worden, die Ecclesiologie organisch mit der Christologie zu verbinden und der Lehre von der Kirche auch im zweiten Artikel einen festen Punkt zu sichern. Daß im lutherischen Katechismus das Lehrstück von der Kirche mit dem dritten Artikel fest verbunden ist, ist natürlich vollberechtigt. Sie gehört dorthin, denn die Kirche ist des Parakleten Weinberg, aber sie gehört auch in den zweiten Artikel, denn sie ist des Sohnes idealer Leib, sie ist das in der *ἐνανθρώπησις* principiell mit begnadigte *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*.

Wir kehren zu Athanasios zurück. Natürlich war bei ihm durch die großartige Grundanschauung ein fester und weiter Boden für eine überaus fruchtbare Verbindung der Christologie mit der Soteriologie geschaffen. Die vier christologischen Kategorien der *ἐνανθρώπησις*, der *συναφή*, der *ἰδιοποίησις* und der *μετάθεσις* hatten zu ihrem Correlat die soteriologische Kategorie unsrer *θεοποίησις*. Von diesen festen 5 Kategorien geleitet, legt nun mit kühner aber sichrer Hand Athanasios viele christologisch schwere Schriftstellen aus, besonders tiefsinnig in seiner Schrift de incarnatione et cont. Arianos. So faßt er (c. 20) 1 Korinthier 15, 24 *τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι* also auf, daß hier unter dem unterzuordnenden *υἱός* nicht der ewige *θεὸς λόγος*, sondern vielmehr die Welt zu verstehen ist, die der *υἱός* vermöge seiner *ἰδιοποίησις* sich adoptirt, gleichsam in seinem Leibe mit sich identificirt hat. Er sagt: *περὶ τῆς ὑποταγῆς τοῦ κόσμου λέγει τῆς ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ὑποτεταγμένης*. Ebenso tiefsinnig und schön ist die Auslegung von Marc. 10, 18 *τί με λέγεις ἀγαθόν;* so wie die Untersuchungen über solche Schriftworte, die scheinbar nicht mit einander harmoniren, wie: *ὁ πατὴρ ἤγειρε τὸν υἱὸν* und doch: *ὁ υἱὸς ἀνέστη;* oder zu Philipper 2, 8: *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε*. Hier erklärt er ausdrücklich: *οὐ γὰρ ὁ ὕψιστος ὑψοῦται ἀλλὰ ἡ σάρξ αὐτοῦ σὺν αὐτῷ ἐθεολογήθη* und in dieser *σάρξ* stecken principiell die Erstlinge der neuen Creatur mit innen.

Es bleibt uns nun, ehe wir zum Werke des Sohnes übergehen, nur noch die eine Frage zu beantworten, wie sich Athanasios das Verhältniß der menschlichen Natur Christi nach Seiten ihrer relativen Selbstständigkeit und Vollständigkeit gedacht hat. Hier müssen wir ihn gegen eine Anklage in Schutz nehmen, die wiederholt gegen ihn erhoben worden ist. Man hat dem Athanasios den Vor=

wurf gemacht, er denke über die menschliche Natur in Christo wesentlich apollinaristisch und fasse die Menschheit Christi wesentlich nur nach ihrer physischen, nicht aber nach ihrer psychischen Seite auf. Freilich, wenn man einzelne aus dem Zusammenhang herausgerißne Stellen besonders aus früheren Werken einseitig urgiren will, so scheint ein Rechtstitel für diese Anklage vorhanden zu sein. Dort nennt Athanasios die *σάρξ*, das *σῶμα* des Herrn *οἶκος*, *ὄργανον*, *ναός*. Doch zerfällt diese Anklage in Nichts, wie Voigt (p. 125 ff.) in einer feinen Darstellung entwickelt, wenn man den Athanasios aus dem Ganzen seiner Theologie heraus beurtheilt, wie man dies diesem Theologen aus einem Guß sicherlich schuldig ist. Orat. I c. Ar. 10 sagt Athanasios: *τέλειος θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος*. Der Mensch in Christo war also ein vollständiger Mensch, wo man aber den *τέλειος ἄνθρωπος* bekennt, da ist von Apollinarismus keine Spur. Darum hat der greise Held Athanasios im Jahre 371, also kurz vor seinem Heimgang, als der Apollinarismus wirklich auftrat, mit gutem Gewissen gegen denselben das Schwert des Geistes gezogen, und dadurch, daß er die Polemik gegen den Apollinaris zu seiner eignen machte, in authentischer Weise uns den rechten Schlüssel zur Auslegung solcher Athanasiana gereicht, die zusammenhangslos betrachtet einen leisen apollinaristischen Beigeschmack haben könnten, conf. Voigt p. 308. Daß sich freilich einzelne aus der apollinaristischen Schule für ihre Irrlehre mit dem Ansehen des Athanasios zu decken versuchten, kann ja nicht befremden, aber ein Recht zu solcher Defensive hatten sie nicht.

d) Die soteriologische Seite der Athanasianischen Christologie, oder die Lehre von Christi Werk.

Wie hat nach Athanasios der *υἱὸς ἐνανθρωπηθεὶς* die Versöhnung vollbracht? Diese Frage wird vorzugsweis gründlich beantwortet in zwei Schriften, die einen verwandten Titel haben. 1. de incarnatione verbi, vom Jüngling geschrieben c. 320 vor dem arianischen Streit und 2. de incarnatione verbi et contra Arianos, oder mit dem vollständigen griechischen Titel: *περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ λόγου καὶ κατὰ Ἀρειανῶν*, geschrieben um 365, also fast ein halbes Jahrhundert später. Schon in der ersteren Schrift finden sich alle wesentlichen Momente gesunder biblisch-evangelischer Anthropologie und Soteriologie keimartig vor, in der zweiten dagegen tritt uns ein seltnes Wachsen und eine mächtige

Vertiefung entgegen. Wie könnte es auch anders sein. Ein Mann von der Geistestiefe des Athanasios, der fest auf dem einigen Grunde des geschriebnen Wortes Gottes steht, mußte, selbst wenn ihn der Sturm der Zeit, der ihn zu selbstständiger anthropologischer Forschung nicht kommen ließ, mit seiner Hauptkraft auf das Gebiet der Christologie wies, doch auch in seinen mehr gelegentlichen soteriologischen Excursen mächtig wachsen. Ja in dieser Hinsicht nimmt Athanasios unsres Erachtens unter allen griechischen Vätern eine geradezu einzigartige Stellung ein. Wir kennen keinen Griechen, der von der Versöhnung, der stellvertretenden Genugthuung Christi und der Wiedergeburt mit solcher Tiefe und Klarheit zu zeugen gewußt hätte. Es findet sich bei Athanasios nicht eine einzige Stelle, die eine unevangelische Verehrung der Heiligen, oder einen Verlaß auf deren Fürbitte involvirte, während doch seine Nachfolger und Schüler Basileios, Ephrem und die beiden Gregore schon sehr starke derartige Stellen enthalten. (Conf. Dr. Schaff p. 778). Es ist also in diesem Stück von centraler Bedeutung Athanasios geradezu der letzte absolut reine Vertreter evangelischer Satisfactionslehre. Dagegen muß anerkannt werden, daß die loci von der Sünde und vom rechtfertigenden Glauben bei ihm zwar auch durchweg gesund angelegt, aber verhältnißmäßig weniger reich ausgebaut sind. Wer wollte ihn darum tadeln. Hatte doch der Herr in seinem verborgnen Rath für den Artikel von der Sünde sich ein besondres Rüstzeug, nämlich den Augustinus voraus erwählt. Der im jus geschulte Römer brachte für ihn auch in der That größere natürliche Empfänglichkeit mit. Der Paulinisch-Magdalenenhafte verlorne Sohn war besser vorbereitet für diesen Artikel, als der mehr Johanneisch-Marienartige Athanasios, und für die Rechtfertigung hatte der Herr die Blüte des Germanenstammes, Luther, sich erwählt. Wir geben nun in kurzen Sätzen skizzenartig die Grundzüge der Athanasianischen Lehre von Christi Werk.

α) Der Urzustand. De incarnat. 3 lesen wir: *πλέον τι χαριζόμενος αὐτοῖς οὐχ ἁπλῶς, ὥσπερ πάντα τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἄλογα ζῶα ἔκτισε τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν αὐτούς, μεταδοὺς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου λόγου δυνάμεως, ἵνα ὥσπερ σκιάς τινας τοῦ λόγου καὶ γενόμενοι λογικοὶ διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι, ζῶντες τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄντως τῶν ἁγίων ἐν παραδείσῳ βίον.* Was die Menschen also über alle übrigen *κτίσματα* erhebt, ist das Ebenbild

Gottes, dies Ebenbild aber ist wesentlich ein σκιὰν ἔχειν τοῦ λόγου. Dieses im tiefsten und metaphysischen Sinne logische Moment befähigte den Menschen zur Entfaltung ethischer Herrlichkeit (τῶν ἁγίων βίος) und vollster Glückseligkeit (μακαριότης) im Paradiese. Die Menschen κατὰ φύσιν φθαρτοί sollten der Verwesung entfliehen χάριτι τῆς τοῦ λόγου μετουσίας. Die richtige schriftgemäße Fortbildung dieser Athanasianischen Sätze haben wir in der lutherischen Anthropologie, die unrichtige schriftwidrige Verdrehung im römischen donum superadditum.

β) Der Fall. Er besteht nach Athanasios im Wesentlichen darin, daß die μετουσία τοῦ λόγου, also die Lebensgemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn aufhört und daß das φθαρτοὺς εἶναι zur vollen Herrschaft kommt. Der Tod herrschte. Die Menschen sterben nicht blos, sondern sie sind im Tode. (de incarnat. 3) τὸ δὲ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε, τί ἂν ἄλλο εἴη, ἢ τὸ μὴ μόνον ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ διαμένειν. Daß dieser Fall nach dem Gesetz der Erblichkeit alle ergreift, wird überall bestimmt vorausgesetzt und an vielen Stellen klar gelehrt, so zum Beispiel in der schönen Stelle (Orat. I c. Arian. 44) καὶ δι' ἣν αἰτίαν οἱ μὲν ἄλλοι ἄνθρωποι ἀπὸ Ἀδὰμ καὶ μέχρι νῦν ἀπέθανον καὶ ἔμειναν νεκροί, οὗτος δὲ μόνος ὁλόκληρος ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, sowie besonders schön (Expos. in Ps. zu Psalm ΚΑ p. 826) διὰ τὴν ἐν Ἀδὰμ παράβασιν und (Exposit. in Ps. zu ψ. 50 7 p. 866) πάντες οὖν οἱ ἐξ Ἀδὰμ γενόμενοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβάνονται, ὑποπίπτοντες τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ.

An dem Fall hat der Teufel einen wesentlichen Antheil. Er verführt die Eva (ad Episc. Aeg. et Libyae 2) οὕτως καὶ τὴν Εὔαν ἠπάτησεν und zwar thut er das, indem er heuchlerisch Worte Gottes in den Mund nimmt (ὑποκρινόμενος μὲν τὰ τοῦ θεοῦ ῥήματα) aber ihren Sinn verdreht (τὴν δὲ διάνοιαν αὐτῶν παραποιῶν. So ist der Teufel von Anfang durch Schriftverdrehung der Urheber aller Häresie. Durch Adam vererbt, vom Teufel gepflegt, in unsrem φθαρτοὺς εἶναι sicher geborgen, mußte nun die Sünde eine gewaltige Macht und Herrschaft erlangen. Wirklich weiß auch Athanasios, wenngleich die Hamartiologie die am wenigsten volle Seite seiner Theologie ist, immerhin das Wesen der Sünde in starken Farben zu malen. Man darf sich nicht irre führen lassen durch ein

von ihm de incarnat. 14 gebrauchtes Bild, in welchem er den Menschen darstellt als ein Gemälde, und die Sünde als die Schmutzflecken, die von Außen her diesem Gemälde aufgeprägt sind, daher müsse der Mensch von diesen *ἔξωθεν ῥύπων* befreit werden. Dieses *ἔξωθεν* klingt allerdings pelagianisch, aber es will im Sinne des Athanasios doch vor allen Dingen historisch gefaßt sein. Ursprünglich lag die Sünde nicht im Menschen, sie kam *ἔξωθεν* von Außen, daß sie nun ein *ἔσωθεν κατοικοῦν κακόν* ist, leugnet Athanasios durchaus nicht. Das weiß er vielmehr sehr gut, wie viele tiefere Aussprüche ausdrücklich bezeugen.

Daß nämlich wirklich Athanasios die Lehre von der Sünde viel tiefer faßte, als es nach dem oben citirten Bilde vom beschmutzten Gemälde scheinen möchte, beweist schlagend seine volle tiefe Versöhnungslehre.

γ) Die Versöhnung. Sie konnte nicht erfolgen durch einen bloßen Willensact Gottes (*νεύματι μόνον* de incarnat. 44) sondern allein durch den allerheiligsten Sohn Gottes (l. l. c. 14) *κατὰ τοῦτο καὶ ὁ πανάγιος τοῦ πατρὸς υἱός, εἰκὼν ὢν τοῦ πατρὸς παρεγένετο ἐπὶ τοὺς ἡμετέρους τόπους, ἵνα τὸν κατ' αὐτὸν πεποιημένον ἄνθρωπον ἀνακαινίσῃ καὶ ὡς ἀπολόμενον εὕρῃ διὰ τῆς τῶν ἁμαρτιῶν ἀφέσεως*. Das *ἀνακαινίζεσθαι* unsres Geschlechtes ist also Zweck der Versöhnung. Diese Versöhnung aber erfolgt durch Darbringung des Opfers Christi (de incarnat. 20) *λοιπὸν δὲ ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν, ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς* und (c. 37) *καὶ σταυρῷ τετελείωται ὑπὲρ τῆς πάντων σωτηρίας*. Athanasios kennt also sehr wohl die stellvertretende Genugthuung. Er redet (Festbriefe bei Larsow p. 88) von einer Erlösung in seinem Blut und zeugt schön von der Herrlichkeit des Blutes Christi Exposit. in Psalmos zu *ψ*. 50, 9 p. 866: *ῥαντιεῖς με ὑσσώπῳ, φησὶ καὶ τὰ ἑξῆς· αἰνιττόμενος τὴν διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἀληθινοῦ Χριστοῦ ἀμνοῦ γενησομένην ἅπασιν ἀποκάθαρσιν καὶ γλιχόμενος, οἷον ταύτην τυχεῖν ἣ μόνη ἀκριβῶς ῥύψαι δύναται καὶ χίονος θεῖναι λευκότερον*. Athanasios citirt fast in jedem Festbriefe das Osterlamm für uns geopfert, ja er ist so geneigt, diesen Punkt immer wieder hervorzuheben, daß er selbst auf den Vorwurf, er wiederhole sich, gefaßt ist, diesem Vorwurf aber von vorn herein die Erklärung entgegenwirft (de incarnat. 20) *βέλτιον ταυτολογίας*

μέμψιν ὑποστῆναι ἢ παραλεῖψαί τι τῶν ὀφειλόντων γραφῆναι. Der Herr hat aber nicht nur die θυσία dargebracht, sondern er hat auch die κατάρα getragen (l. l. c. 25) τὴν καθ' ἡμῶν γενομένην κατάραν ἦλθεν αὐτὸς βαστάσαι. Also die beiden wesentlichen Momente der biblischen Versöhnungslehre finden sich schon in de incarnatione voll bezeugt. 1) Das θυσίαν ἀναφέρειν. 2) Das κατάραν βαστάσαι und in gewaltig tiefsinniger Weise beschreibt Athanasios das stellvertretende Moment der Versöhnung in de incarnatione et contra Arianos: ὥστε διὰ τοῦτο τὴν εὐτέλειαν ἡμῶν καὶ τὴν πτωχείαν ἀνεδέξατο ἵνα ἡμῖν τὸν πλοῦτον αὐτοῦ χαρίσηται· τὸ γὰρ πάθος αὐτοῦ ἡμῶν ἀπάθειά ἐστι· καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ ἡμῶν ἀθανασία ἐστὶ καὶ τὸ δάκρυον αὐτοῦ χαρὰ ἡμετέρα καὶ ἡ ταφὴ αὐτοῦ ἡμῶν ἀνάστασις καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ ἡμῶν ἁγιασμός. Aus der folgenden Kette solch köstlicher Parallelen führen wir nur beispielsweis an: καὶ ἡ ἀδοξία αὐτοῦ ἡμῶν δόξα . . . καὶ ἡ κάθοδος αὐτοῦ ἡμῶν ἐστιν ἄνοδος und den schönen Schluß, den die Auslegung des letzten Wortes vom Kreuz macht, welches Wort Athanasios tiefsinnig so auslegt: da der Herr sein πνεῦμα dem Vater übergab, πάντας ἀνθρώπους παρατίθεται τῷ πατρὶ δι' ἑαυτοῦ τοὺς ἐν αὐτῷ ζωοποιουμένους, μέλη γὰρ αὐτοῦ εἰσιν.[112])

Zu dieser durch Christi Opfer vollbrachten Versöhnung ist der Zugang nicht das eigne Verdienst, sondern allein die Gnade (VI. Festbrief bei Larsow p. 89), das ewige Leben ist ein Erbe (VIII. Festbrief p. 132), die einzelne Seele erbt die Erlösungsthat Christi durch Buße und durch Glauben. Von der Buße redet er zwar mit besondrer Vorliebe immer so, daß er weniger den bittern Schmerz über die traurige Vergangenheit, als vielmehr den brennenden Durst nach einem neuen Leben in Christo als Hauptmoment setzt (XVII. Festb. p. 99 p. 100 u. a. a. O.). Von der Rechtfertigung des Glaubens finden sich bei Athanasios ahnungsreiche, tiefe Prophetien (XIX. Festb. p. 142 Fragm. p. 155); aber der christologische Kampf ließ

112) Selbst in dem Hängen des Herrn am Kreuz findet Athanasios feinsinnig ein Moment seiner stellvertretenden Genugthuung. Nach Luk. 10, 28 und Ephes. 2, 2 herrschen der vom Himmel gefallne Teufel und seine Engel in dem ἀὴρ zwischen Himmel und Erde. Darum hängt der Herr zwischen Himmel und Erde, damit er dies als Region des Teufels entweihte Terrain wieder heilige, gleichsam weihe.

den mit den Briefen St. Pauli an die Römer und Galater so wohl bekannten Athanasios nicht dazu kommen, sich tiefer in diese Schriftgeheimnisse zu versenken, aber als des Glaubens Frucht faßt er echt evangelisch das Sterben in Christo und das Auferstehen in Christo (IX. Festb. p. 103): „Christus litt, damit wir, die wir als Menschen todt waren, wieder leben und der Tod über uns nicht mehr herrschen sollte.“ (X. Festb. p. 110) das neue Leben wirkt der heilige Geist, der neuen Wein in die alten Schläuche füllt und der eine neue Creatur bildet (I. Festbr. p. 62) und des neuen Lebens wesentlichster Inhalt ist das Paulinische Bekenntniß: „ich lebe, doch nun nicht ich sondern Christus lebet in mir.“ (V. Festbr. p. 83) Weil aber der rechte Christ lebt in Christo, so hat der Tod über ihn keine Gewalt und wirkt keinen Schrecken, wie Athanasios in dem ergreifenden Gleichniß (de incarn. 27) feurig schildert: *ὡς γὰρ τυράννου καταπολεμηθέντος ὑπὸ γνησίου βασιλέως καὶ δεθέντος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας πάντες λοιπὸν οἱ διαβαίνοντες καταπαίζουσιν αὐτοῦ καὶ διασύροντες οὐκ ἔτι φοβούμενοι τὴν μανίαν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀγριότητα διὰ τὸν νικήσαντα βασιλέα, οὕτω καὶ τοῦ θανάτου νικηθέντος καὶ στηλιτευθέντος ὑπὸ τοῦ σωτῆρος ἐν τῷ σταυρῷ καὶ δεδεμένου τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας, πάντες οἱ ἐν Χριστῷ διαβαίνοντες αὐτὸν καταπατοῦσι καὶ μαρτυροῦντες τῷ Χριστῷ χλευάζουσι τὸν θάνατον ἐπικερτομοῦντες αὐτῷ, καὶ τὰ ἄνωθεν κατ' αὐτοῦ, γεγραμμένα λέγοντες· ποῦ σου θάνατε τὸ νῖκος; ποῦ σου ᾅδη τὸ κέντρον;*

Auf die neue Creatur eben kommt Alles an, sie zu schaffen, ist das Ziel aller Gotteswege, auf daß wir werden (Orat. IV c. Arian. 34) *ἀποθέμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης ἀναλαβόντες δὲ τὸν νέον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι.* Von der neuen Creatur weiß er lieblich zu zeugen, am lieblichsten in der schönsten von allen seinen Schriften (de incarnat. et contra Arianos), wo c. 8 steht: *καὶ κατὰ τοῦτο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γέγονεν, ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου, τουτέστι τοῦ Ἀδὰμ υἱοὶ τοῦ θεοῦ γένωνται, ὁ γὰρ γεννηθεὶς ἄνωθεν ἐκ πατρὸς λόγος ἀῤῥήτως, ἀφράστως ἀκαταλήπτως ἀΐδιος, ὁ αὐτὸς ἐν χρόνῳ γεννᾶται κάτωθεν ἐκ παρθένου θεοτόκου*[113]) *Μαρίας, ἵνα οἱ κάτωθεν πρότερον γεννηθέν-*

[113]) Der Ehrenname *θεοτόκος* für die Jungfrau Maria findet sich allerdings schon bei Athanasios, wenn auch nicht als stehendes epitheton ornans

τες, ἄνωθεν γεννηθῶσιν ἐκ δευτέρου, τουτέστιν ἐκ θεοῦ. Αὐτὸς οὖν μητέρα ἔχει μόνον ἐπὶ γῆς καὶ ἡμεῖς πατέρα μόνον ἔχομεν ἐν οὐρανῷ καὶ διὰ τοῦτο ἑαυτὸν υἱὸν ἀνθρώπου καλεῖ, ἵνα οἱ ἄνθρωποι θεὸν καλέσωσι πατέρα ἐν τοῖς οὐρανοῖς.[114]) Das Wort des Herrn an die Magdalene im Garten: ἀπέρχομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ τὸν πατέρα ἡμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν ist dem Athanasios die Summa dessen, was der Herr für uns gethan hat. Sein Vater ist der ὁ θεὸς κατὰ φύσιν, unser Vater κατὰ χάριν. Er also der Sohn Gottes von Natur, wir Kinder Gottes aus Gnaden. Der λόγος καὶ υἱὸς des Vaters ist ἑνωθεὶς σαρκί, damit die Menschen würden ἑνωθέντες πνεύματι. Er wird σαρκοφόρος, damit wir würden πνευματοφόροι.

D. Die Lehre vom heiligen Geist.

Wir gehen auf dieses Lehrstück hier nicht näher ein, weil der Kampf um die ὁμοουσία des heil. Geistes ein ganz selbstständiges Glied in dem weit hinter Nikäa abliegenden zweiten Stadium der Bekämpfung Arianischer Häresie ist. Darum wird im zweiten Bande unsrer Schrift dieses selbstständige große Stück Athanasianischer Geistesarbeit eingehend zu behandeln sein. Da werden die vier Episteln an den Serapion, Bischof von Thmuis Pat. I, 2 p. 517—571 zu ihrem vollen Rechte kommen. Hier constatiren wir nur, daß auch

und nur in dem unschuldigen Sinne, in welchem er schriftgemäß ist, nicht in der Ueberspannung, in welcher er zu monophysitischen Consequenzen führt. Ueberhaupt kann nicht genug hervorgehoben werden, daß in der Parthenologie der Athanasios ganz evangelisch lauter und besonnen war. Er redet von der Jungfrau mit hoher Begeisterung, aber immer innerhalb des evangelischen Rahmens, immer so, wie etwa Luther in seinen Predigten auf die Marienfeste.

[114]) Wir kennen keinen griechischen Vater, der schöner und schlagender die soteriologischen Consequenzen aus den christologischen Hauptsätzen gezogen hätte, als Athanasios:

Χριστὸς ἄνωθεν κατὰ φύσιν
aber
κάτωθεν δι' ἡμᾶς.
Wir
κάτωθεν κατὰ φύσιν
aber
ἄνωθεν δι' αὐτοῦ κατὰ χάρα.
Er unsre σάρξ — damit wir sein πνεῦμα.

in den früheren Schriften der Mann Gottes in gesunder und sprungloser Entwicklung das Lehrstück vom heiligen Geist allmälig, aber stetig vertieft hat, vertieft bis zu dem köstlichen Wort (de incarnat. et c. Arian.) *οἶδα γὰρ παρὰ τῷ θεῷ πατρὶ ὄντα τὸν υἱὸν τὴν πηγὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος* und sinnig hat die Patavische Ausgabe im Titelbilde den Athanasios grade dieses Wort schreibend dargestellt. Es ist eine gradezu einzigartige Erscheinung, daß ein alterndes Rüstzeug, das nach den Gesetzen menschlicher Entwicklung nach Ruhe verlangt, noch einmal einen, wenn auch innerlich verwandten, so doch äußerlich selbstständigen Riesenkampf mit Jugendfeuer auf seine treuen Schultern nimmt, wie Athanasios den Kampf gegen die Pneumatomachoi.

E. Die Lehre von der Trinität.

Der Arianischen Trinität, die aus einem *ἀγένητος* und zwei *κτίσματε* bestand, wirft Athanasios siegesgewiß die Lehre von der vollen, ewigen Wesenstrinität entgegen. Er sagt (Orat. I, c. Arian 18) *Χριστιανῶν δὲ ἡ πίστις ἄτρεπτον καὶ τελείαν καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσαν τὴν μακαρίαν οἶδε τριάδα καὶ οὔτε πλέον τι τῇ τριάδι προςτίθησιν, οὔτε ἐνδεῆ ποτε ταύτην γεγενῆσθαι λογίζεται.* Also e i n e ewige Gottheit, ein Gott in d r e i Hypostasen. (de incarnat. et c. Arian. 10) *μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι* und ebenso (Epist. III ad Serap. 6) *ἀδιαίρετος γὰρ ἡ τριὰς καὶ μία ταύτης ἡ θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐπὶ πάντων καὶ δία πάντων καὶ ἐν πᾶσι*, wie überhaupt Athanasios die trinitarische Eigenart des Sohnes und des heiligen Geistes nach der Analogie der Schrift durch die Präpositionen *διὰ* und *ἐν* von der des Vaters zu unterscheiden pflegt. So (Epist. III ad Serap. 5) *αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ ἐνεργεῖ καὶ δίδωσι τὰ πάντα.* Dem entsprechend findet sich bei ihm die schöne Doxologie: (de incarnat.) *δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ αὐτῷ τῷ πατρὶ σὺν αὐτῷ τῷ υἱῷ ἐν ἁγίῳ πνεύματι τιμὴ καὶ κράτος καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* Athanasios unterscheidet mit größter Entschiedenheit in streng antisabellianischer Weise die drei Hypostasen, so rücksichtlich der zweiten (Exposit. fid. 2) *οὔτε γὰρ ὁ πατὴρ υἱός ἐστιν, οὔτε ὁ υἱὸς πατήρ ἐστιν . . . οὕτως ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς εἰς τὸν υἱὸν θεότης*

ἀῤῥεύστως καὶ ἀδιαιρέτως τυγχάνει, als er eben so entschieden im anti-arianischen Sinne allen drei Hypostasen die volle wesenhafte Gottheit zuerkennt. So (de incarnat. et c. Arian. 19) *μία γὰρ δόξα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος* und (l. l. 10) wo er ausdrücklich sagt: *ὁ πατὴρ οὖν καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κύριος σαβαώθ ἐστιν*. Er ist von der vollen Schriftgemäßheit der beiden Hauptmomente seiner Trinitätslehre fest und glühend überzeugt. Er stützt seinen trinitarischen Schriftbeweis in der Regel auf neutestamentliche Kraftstellen, deren er nach dem Reichthum seines Geistes und nach der Fülle seiner exegetischen Begabung sehr viele herzieht, aber er sieht auch in manchem prophetischen Wort des alten Testamentes schon beide Momente der Trinitätslehre klar geweissagt, so in der schönen Stelle (in illud. 6) wo er den Engelgesang also auslegt: *ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος λέγοντα· τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας δεικνύντα ἐστίν* und wenn sie dann weiter ein einmaliges „*κύριος*" auf das dreimalige *ἅγιος* folgen lassen *ὡς καὶ ἐν τῷ λέγειν τὸ· κύριος· τὴν μίαν οὐσίαν δηλοῦσι*.

Nachdem wir nun den Reichthum und die Fülle der Christologie und Triadologie des Athanasios in ihren Grundzügen dargelegt, bleibt uns noch die Frage zu beantworten, ob es dem Athanasios wirklich gelungen ist, jede Spur des vornikänischen Subordinatianismus zu überwinden, oder ob selbst bei ihm noch ein residuum von diesem Irrthum zurückgeblieben ist. (Conf. Dorner I p. 929 ff. Baur I p. 468, Gieseler Dogm. Gesch. p. 322 und Voigt p. 74 ff.). Zunächst muß anerkannt werden, daß wenn der Vater *ὁ θεός* (Expos. fid. 1) *ἡ μονάς* (Orat. IV c. Arian. 3) *εἷς θεός* (Orat. IV c. Ar. 1) genannt wird, solche Ausdrücke allerdings ein Prävaliren der ersten Hypostase in der Wesenstrinität auszudrücken scheinen. Es wird, wie Dorner sagt: „der Vater nicht blos als der logische Anfangspunkt des trinitarischen Processes, sondern nicht selten als die Wurzel und der Quell aller Gottheit gedacht und mit der *μονάς* identificirt." Werden nun solche Ausdrücke nicht als formelle Mängel angesehen, die daher stammen, daß die theologische Sprache noch nicht in allen Stücken den völlig adäquaten Ausdruck für das großartige trinitarische Geheimniß gefunden hatte, sondern werden sie premirt, so müßte man dann ein minimum von Subordination selbst in der Athanasianischen Trinitätslehre noch anerkennen. Baur nun freilich leistet in der Beurtheilung der Triado-

logie des Athanasios das Unglaubliche, daß er die Subordination des Sohnes und Geistes unter den Vater „als die eine wesentliche Bestimmung ansieht, gegen welche alle anderen Bestimmungen zurücktreten müssen.“ Wie Baur zu dieser Einbildung gekommen ist, ist uns unerfindlich, aus dem unbefangnen Studium der Theologie des Athanasios kann sie sich ihm aber unmöglich ergeben haben. Uebrigens wird Baur von Dorner (p. 929) gebührend rectificirt. Dieser hebt entschieden hervor „daß das Wesentliche in der christologischen Arbeit des Athanasios eben der unbedingte Kampf gegen alles Arianische gewesen sei, daß er offenbar vor Allem das betont, daß der Sohn und Geist gleichen Wesens, gleicher Ehre und Herrlichkeit mit dem Vater, gleich ewig mit ihm sei und ihnen gar keinen Vorzug, den der Vater habe, fehle. Es ist also eine große Verkennung des kirchlichen Geistes des vierten Jahrhunderts, grade dies in den Ausdrücken noch formell nicht völlig überwundne Subordinationsverhältniß als das „Beabsichtigte“ anzusehn. Ebenso weist Dorner (p. 982) schlagend nach „daß wenn der Vater ἡ μονάς genannt werde, nie der Vater für sich gemeint sei, sondern daß der Vater als Princip und Ausgangspunkt des Trinitarischen Processes die zwei andern Hypostasen von der Gottheit nicht ausschließt, sondern in sich befaßt.“ Wir unsrerseits meinen, Athanasios habe materiell den Subordinatianismus völlig überwunden, einzelne formelle Reminiscenzen an den vornikänischen Subordinatianismus klingen aber noch leise nach in gewissen Wendungen. Diese zu überwinden, das war Sache der späteren Generation, besonders des Augustin, so daß also das Abendland, welches bei der Aufführung des trinitarischen Lehrgebäudes nach Seiten der Productivität nur einen äußerst geringen Antheil gehabt hatte, doch in seinem größten Vertreter Augustin, die Krönung des Gebäudes vollziehen durfte. In welcher Weise nun Augustin an des Athanasios trinitarische Arbeit anknüpfte und in welchen Stücken er dieselbe wesentlich fortführen und krönen durfte, darüber vergleiche die treffliche Skizze von Dr. Schaff (§ 263 die nach-nikänische Trinitätslehre des Augustin p. 976 ff.) Wenn Augustin de trinit. VII c. 6 sagt: „non major essentia pater et filius et spiritus sanctus simul, quam solus pater, aut solus filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non percipit, so weist er damit allerdings dies seit der Lehre des

Dionysios von Rom von der *κορυφή* der Alexandrinischen Dogmatik wenigstens formell noch anhaftende Prävaliren des Vaters zurück, wenngleich er (de trinit. XV c. 26) immer noch eine doppelte, freilich nur relative Prärogative der Hypostase des Vaters einräumt, einmal, daß der Vater schlechthin ungezeugt, der Sohn aber vom Vater gezeugt sei: Pater solus non est de alio, ideo solus appellatur ingenitus . . . filius autem de patre natus est und sodann dadurch, daß er zwar im Gegensatz zur griechischen Dogmatik den heiligen Geist nicht blos vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehen läßt, aber doch ausdrücklich hervorhebt, spiritus sanctus de patre principaliter . . . procedit.

Wenn er aber weiter (de trinitate XV, 17) sagt: pater deus et filius deus et spiritus sanctus deus et simul omnes unus deus, so treten in diesem kurzen Wort mit sauberster Grenzscheidung und größter Prägnanz die beiden Hauptmomente reifer Trinitätslehre scharf markirt hervor: die Dreiheit der Personen und die Einheit des Wesens, der dreieinige Gott, als der dreieinige Gott.

Athanasios und Augustinus, diese beiden größten Gnadengeschenke des Herrn an die alte Kirche, haben sich in wunderbarer Weise in die anthropologische und triadologische Arbeit getheilt. In der Anthropologie Athanasios der bahnbrechende Geist — der einzige Grieche, der in Augustin's Geistesarbeit wenigstens prophetisch hineingreift — der die ersten Grundlinien zieht, innerhalb welcher Augustin dann sein wunderbar scharfes anthropologisches Gebäude aufrichtet. In der Trinitätslehre dagegen Augustin der Erbauer der Kuppel — der einzige Abendländer, der dem kühnen Geistesfluge des Athanasios voll zu folgen vermag.[115])

[115]) Es ist hier der Ort, ein Wort zu sagen über die berühmte Schrift Schleiermachers „Ueber den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität" in der Theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, drittes Heft 1822 p. 295—408. — Schleiermacher, der ja bekanntlich die Trinitätslehre aus ihrer centralen Stellung hinwegdisputirt und ihr eine peripherische angewiesen hat, der sie lediglich anhangsweis ganz am Ende seiner Glaubenslehre behandelt, was freilich dem trinitarisch gegliederten Taufbefehl schnurstracks zuwiderläuft, da dieser für die Trinitätslehre im Herzen und Gewissen eines getauften Christen bis ans Ende eine schlechthin centrale Bedeutung sichert, war schon in der Glaubenslehre Band II p. 593 dahin gekommen, in der Athanasianischen Trinitätslehre nicht die reine Lehre und im Sabellianismus eine Irrlehre zu sehen, sondern beide waren ihm

§ 22. Die erste Plenarsitzung.

Nach dieser langen dogmenhistorischen Diatribe, die uns aber innerlich wohl motivirt erscheint, nehmen wir den rein historischen Faden da auf, wo wir ihn § 18 abgebrochen haben.

Nichts weiter, als Hypothesen: „So steht denn die Athanasianische Hypothese mit der Sabellianischen gleich," sagt er. Aber einen bedenklichen Schritt weiter geht er in der oben citirten Schrift. Hier bricht die Vorliebe für den Sabellianismus ganz offen durch. Zunächst könnte das befremden, denn es giebt rücksichtlich des beiden Männern, dem Athanasios und dem Schleiermacher besonders vertrauten Berufes wohl einen Einheitspunkt zwischen beiden. Wir sehen diesen Einheitspunkt darin, daß beiden die Aufgabe in eminentem Sinne zugefallen ist, für die Ehre des Herrn Jesu zu eifern. Athanasios hatte die volle ontologisch-trinitarische Wesensgleichheit des Sohnes einer suborbinatianisch angehauchten Vergangenheit gegenüber durchzukämpfen. Schleiermachers vornehmste positive Lebensaufgabe dagegen war es, einer rationalistisch-nivellirenden Zeit gegenüber, die den Sohn pensionirt hatte und den wahnwitzigen Versuch wagte ein Christenthum ohne Christum zu construiren, dem Sohne im Herzen der Gläubigen und im Herzen der Dogmatik wieder eine centrale Bedeutung zu erkämpfen. Abgesehen aber von diesem einen Einheitspunkte zog freilich den Schleiermacher Vieles zum Sabellianismus hin. Sabellios und Schleiermacher standen einander näher in Bezug auf die theologische Methode. Bei beiden finden wir die souveräne Speculation, die die Theologie auf Grund eines selbstgemachten Princips frei construirt. Bei Athanasios dagegen geht die ganze Theologie in ängstlichster Gebundenheit von der Schrift aus. Sabellios und Schleiermacher standen einander näher in Bezug auf den Gottesbegriff. Der flüssige unbestimmte einer festen ἰδία τῆς οὐσίας περιγραφή ermangelnde Sabellianische Gottesbegriff, paßte in Schleiermachers Geistesrichtung viel mehr hinein, als der bei aller innern Lebensfülle und bei aller innertrinitarischen Beweglichkeit doch scharf begrenzte Athanasianische. Dazu kommt endlich, daß der in Schleiermachers System nicht völlig überwundne Pantheismus in der flüssigen Gotteslehre des Sabellios, welcher, wie ja Baur (Dogm. Gesch. p. 109.) ausdrücklich anerkennt, eine pantheistische Weltanschauung zu Grunde lag, wohl einen Resonanzboden finden konnte, nimmermehr aber in der Theologie des Athanasios. Der Vater der Schrifttheologie, die sich aber symbolisch scharf verpallisadirte, Athanasios und der Vater des geistvollen Subjectivismus, Schleiermacher, hatten eben einen andern Geist.

Zunächst ebnet sich nun Schleiermacher den Weg zu seiner dem Sabellianismus durchaus freundlichen Stellung dadurch, daß er in eingehendster Weise und mit Aufwand von vielem Scharfsinn und vieler Feinheit des Geistes die Systeme derjenigen Männer behandelt, welche er in irgend einer Beziehung für Vorläufer des Sabellios hält. Wir meinen die Monarchianer der patripassiani-

Ueber den äußern Hergang bei dem Concil haben wir eingehende Berichte bei Sozomenos, Sokrates, Theodoret, Eusebios in der vita Constantini, bei Gelasios und Athanasios. Sämmtliche Berichterstatter haben sich bemüht, Alles, was ihnen wesentlich erschien, wirklich treulich aufzubewahren. Ueber das τὸ πᾶν der Verhandlungen sind wir also sehr wohl unterrichtet. Weniger dagegen kam es den

schen Gruppe: Praxeas, Noët und Beryll. Zwar vermag er nirgends eine directe äußre Beziehung dieser drei unter einander, oder auch nur zweier von ihnen nachzuweisen, ja er freut sich dessen, daß dieser Nachweis mißglückt, denn bei der von ihm angenommenen wesentlichen Identität dieser drei Systeme scheint es ihm grade ein starkes Zeugniß für die Wichtigkeit der von ihnen vertretnen Theologie zu sein, wenn verschiedne Männer, ohne von einander zu wissen, dieselben Gedanken parallel vertreten. Aber Schleiermacher tritt diesen Männern nicht bloß mit dem Interesse des geistvollen Forschers, sondern mit der vollen Sympathie des wahlverwandten Theologen gegenüber und verliert sich wiederholt bis zur entschiednen Parteilichkeit. Er deckt geflissentlich die Schwächen in den Systemen der Bekämpfer seiner Schützlinge auf, so p. 317 ff. die des Tertullian dem Praxeas gegenüber, so p. 343 ff. die des Origenes dem Beryll gegenüber und ebenso eifrig deckt er die Schwächen seiner Schützlinge zu. Er sucht diese Männer als Vertreter klarer Systeme hinzustellen und spricht eigentlich schon p. 337 ff. seine eigentliche wesentliche Uebereinstimmung mit Beryll aus, dessen Lehre ja: „jedes denkbare Interesse des christlichen Glaubens ungefährdet lasse . . . denn die Idee der Erlösung, wie sie göttliches und menschliches, beides unverstümmelt und unverringert in dem Erlöser fordert, kann nicht reiner gehalten werden, als hier.“ Und da nach Beryll auch das Reich Christi fest bestehen bleibe, so frägt Schleiermacher p. 338 ff. weiter: „Was aber kann irgend Jemand für das Interesse des christlichen Glaubens weiter verlangen, als dieses, da eben diese beiden Punkte von jeher die Angel aller christlichen Verkündigung waren und was kann für diesen Glauben daran gelegen sein, lieber eine ewige Mehrheit in der Gottheit ohne alle Beziehung nach Außen zu verlangen, als sich an einer solchen Verschiedenheit zu genügen, welche nur in Beziehung auf die Offenbarung gesetzt ist.“ So verwandeln sich also vor Schleiermachers Blick die drei von der Kirche allezeit mit gutem Schriftgrunde für Irrlehrer erklärten Männer gradezu zu Zeugen der Wahrheit, zu Propheten Schleiermacherscher Theologie. Was nun Schleiermachers Darstellung des Sabellianismus selbst betrifft, so ist es zwar Schleiermachers bleibendes Verdienst, mit beispiellosem Scharfsinn die zerstreuten Notizen der Alten über Sabellios mit feiner Kritik in ein Ganzes verarbeitet und den Beweis geliefert zu haben, daß Sabellios ein consequenter und reichbegabter Mann gewesen ist. Er hat weiter hierdurch zu eingehenden Studien über den Sabellianismus angeregt, die um so wichtiger sind, als ja dem Sabellianismus, trotzdem er an sich entschiedne Häresie ist, doch das Verdienst bleibt, wider seinen Willen die gesunde Lehrentwicklung mannigfach angeregt und den Entscheidungskampf inaugurirt zu haben, in welchem der

§ 22. Die erste Plenarsitzung.

Nach dieser langen dogmenhistorischen Diatribe, die uns aber innerlich wohl motivirt erscheint, nehmen wir den rein historischen Faden da auf, wo wir ihn § 18 abgebrochen haben.

Nichts weiter, als Hypothesen: „So steht denn die Athanasianische Hypothese mit der Sabellianischen gleich," sagt er. Aber einen bedenklichen Schritt weiter geht er in der oben citirten Schrift. Hier bricht die Vorliebe für den Sabellianismus ganz offen durch. Zunächst könnte das befremden, denn es giebt rücksichtlich des beiden Männern, dem Athanasios und dem Schleiermacher besonders vertrauten Berufes wohl einen Einheitspunkt zwischen beiden. Wir sehen diesen Einheitspunkt darin, daß beiden die Aufgabe in eminentem Sinne zugefallen ist, für die Ehre des Herrn Jesu zu eifern. Athanasios hatte die volle ontologisch-trinitarische Wesensgleichheit des Sohnes einer subordinatianisch angehauchten Vergangenheit gegenüber durchzukämpfen. Schleiermachers vornehmste positive Lebensaufgabe dagegen war es, einer rationalistisch-nivellirenden Zeit gegenüber, die den Sohn pensionirt hatte und den wahnwitzigen Versuch wagte ein Christenthum ohne Christum zu construiren, dem Sohne im Herzen der Gläubigen und im Herzen der Dogmatik wieder eine centrale Bedeutung zu erkämpfen. Abgesehen aber von diesem einen Einheitspunkte zog freilich den Schleiermacher Vieles zum Sabellianismus hin. Sabellios und Schleiermacher standen einander näher in Bezug auf die theologische Methode. Bei beiden finden wir die souveräne Speculation, die die Theologie auf Grund eines selbstgemachten Princips frei construirt. Bei Athanasios dagegen geht die ganze Theologie in ängstlichster Gebundenheit von der Schrift aus. Sabellios und Schleiermacher standen einander näher in Bezug auf den Gottesbegriff. Der flüssige unbestimmte einer festen *ἰδία τῆς οὐσίας περιγραφή* ermangelnde Sabellianische Gottesbegriff, paßte in Schleiermachers Geistesrichtung viel mehr hinein, als der bei aller innern Lebensfülle und bei aller innertrinitarischen Beweglichkeit doch scharf begrenzte Athanasianische. Dazu kommt endlich, daß der in Schleiermachers System nicht völlig überwundne Pantheismus in der flüssigen Gotteslehre des Sabellios, welcher, wie ja Baur (Dogm. Gesch. p. 109.) ausdrücklich anerkennt, eine pantheistische Weltanschauung zu Grunde lag, wohl einen Resonanzboden finden konnte, nimmermehr aber in der Theologie des Athanasios. Der Vater der Schrifttheologie, die sich aber symbolisch scharf verpallisadirte, Athanasios und der Vater des geistvollen Subjectivismus, Schleiermacher, hatten eben einen andern Geist.

Zunächst ebnet sich nun Schleiermacher den Weg zu seiner dem Sabellianismus durchaus freundlichen Stellung dadurch, daß er in eingehendster Weise und mit Aufwand von vielem Scharfsinn und vieler Feinheit des Geistes die Systeme derjenigen Männer behandelt, welche er in irgend einer Beziehung für Vorläufer des Sabellios hält. Wir meinen die Monarchianer der patripassiani-

Ueber den äußern Hergang bei dem Concil haben wir eingehende Berichte bei Sozomenos, Sokrates, Theodoret, Eusebios in der vita Constantini, bei Gelasios und Athanasios. Sämmtliche Berichterstatter haben sich bemüht, Alles, was ihnen wesentlich erschien, wirklich treulich aufzubewahren. Ueber das τὸ πᾶν der Verhandlungen sind wir also sehr wohl unterrichtet. Weniger dagegen kam es den

schen Gruppe: Praxeas, Noët und Beryll. Zwar vermag er nirgends eine directe äußre Beziehung dieser drei unter einander, oder auch nur zweier von ihnen nachzuweisen, ja er freut sich dessen, daß dieser Nachweis mißglückt, denn bei der von ihm angenommenen wesentlichen Identität dieser drei Systeme scheint es ihm grade ein starkes Zeugniß für die Wichtigkeit der von ihnen vertretnen Theologie zu sein, wenn verschiedne Männer, ohne von einander zu wissen, dieselben Gedanken parallel vertreten. Aber Schleiermacher tritt diesen Männern nicht bloß mit dem Interesse des geistvollen Forschers, sondern mit der vollen Sympathie des wahlverwandten Theologen gegenüber und verliert sich wiederholt bis zur entschiednen Parteilichkeit. Er deckt geflissentlich die Schwächen in den Systemen der Bekämpfer seiner Schützlinge auf, so p. 317 ff. die des Tertullian dem Praxeas gegenüber, so p. 343 ff. die des Origenes dem Beryll gegenüber und ebenso eifrig deckt er die Schwächen seiner Schützlinge zu. Er sucht diese Männer als Vertreter klarer Systeme hinzustellen und spricht eigentlich schon p. 337 ff. seine eigentliche wesentliche Uebereinstimmung mit Beryll aus, dessen Lehre ja: „jedes denkbare Interesse des christlichen Glaubens ungefährdet lasse . . . denn die Idee der Erlösung, wie sie göttliches und menschliches, beides unverstümmelt und unverringert in dem Erlöser fordert, kann nicht reiner gehalten werden, als hier." Und da nach Beryll auch das Reich Christi fest bestehen bleibe, so frägt Schleiermacher p. 338 ff. weiter: „Was aber kann irgend Jemand für das Interesse des christlichen Glaubens weiter verlangen, als dieses, da eben diese beiden Punkte von jeher die Angel aller christlichen Verkündigung waren und was kann für diesen Glauben daran gelegen sein, lieber eine ewige Mehrheit in der Gottheit ohne alle Beziehung nach Außen zu verlangen, als sich an einer solchen Verschiedenheit zu genügen, welche nur in Beziehung auf die Offenbarung gesetzt ist." So verwandeln sich also vor Schleiermachers Blick die drei von der Kirche allezeit mit gutem Schriftgrunde für Irrlehrer erklärten Männer gradezu zu Zeugen der Wahrheit, zu Propheten Schleiermacherscher Theologie. Was nun Schleiermachers Darstellung des Sabellianismus selbst betrifft, so ist es zwar Schleiermachers bleibendes Verdienst, mit beispiellosem Scharfsinn die zerstreuten Notizen der Alten über Sabellios mit feiner Kritik in ein Ganzes verarbeitet und den Beweis geliefert zu haben, daß Sabellios ein consequenter und reichbegabter Mann gewesen ist. Er hat weiter hierdurch zu eingehenden Studien über den Sabellianismus angeregt, die um so wichtiger sind, als ja dem Sabellianismus, trotzdem er an sich entschiedne Häresie ist, doch das Verdienst bleibt, wider seinen Willen die gesunde Lehrentwicklung mannigfach angeregt und den Entscheidungskampf inaugurirt zu haben, in welchem der

Berichterstattern darauf an, die *τὰ μέρη* des Concils, das heißt die Einzelheiten in scharfer chronologischer Ordnung aufzuzeichnen. Die Verhandlungen der einzelnen Sitzungen fließen in den Berichten vielfach in einander, und es wird von manchen Referenten etwas in eine Sitzung verlegt, was nach der Mehrzahl der Berichterstatter in einer andern stattgefunden hat. Wir vermögen nach sorgfältiger Durchforschung aller Berichte einen klaren Ueberblick über die gesammten Verhandlungen nur zu gewinnen, wenn wir, wie § 17 schon angedeutet ist, zwei Plenarsitzungen annehmen und nach Gründen der innern Kritik die einzelnen Momente auf diese beiden im Palast[116]) stattgefundnen Sitzungen vertheilen.

Subordinatianismus überwunden wurde. Aber freilich, soviel Schleiermacher zur Aufhellung des Sabellianismus beigetragen hat, so viel hat er beigetragen zur Verdunkelung der Bedeutung des Athianasianismus, in welchem er nicht die majestätische Kuppel eines Baues sahe, dessen Grundmauern die Schrift, dessen Baumeister die hellsten Geister zweier Säcula waren, sondern vielmehr die starre Consequenzmacherei eines einzelnen gewaltigen Mannes. Schleiermacher der Vater des Subjectivismus in der evangelischen Kirche, konnte den Athanasios, den gewaltigen Altmeister altkirchlichen Objectivismus trotz seines reichen Geistes nicht voll und ganz verstehen. Die Theologie der Rhetorik und die Theologie der Thatsachen verstehen sich nie vollständig. Mit dieser Kritik der berühmten Schleiermacherschen Studie schließen wir überhaupt unsern Exkurs über die Theologie der Athanasios.

[116]) Heinrich Valesius vertritt in der Note zu de vita Const. III, 10 p. 199 u. 200 die Ansicht, daß das Concil in der Kirche zu Nikäa getagt habe und nur etwa die Schlußsitzung im Palast gewesen sei. Ebenso Binius in der Note: Mansi II p. 727. Für diese Ansicht sprechen zunächst allerdings zwei Momente: 1. Der *οἶκος εὐκτήριος* bei Eusebios (vit. Const. III, 7 p. 401) ist allerdings am besten mit Kirche zu übersetzen und dort sind nach Eusebios die Väter factisch zuerst zusammengekommen. 2. Es scheint das Naturgemäßeste, daß ein Concil von Bischöfen eben in der Kirche tagt. Trotzdem halten wir gegen Valesius doch das palatium als eigentlichen Versammlungsort fest. Dort haben jedenfalls beide Plenarsitzungen stattgefunden. Zu dieser Ansicht bestimmen uns folgende Gründe: 1. Der *μεσαίτατος οἶκος τῶν βασιλείων* kann nur ein Ort in der königlichen Pfalz sein, denn *τὰ βασίλεια* bedeutet immer nur Königsburg. 2. Die Väter hingen, so lange sie den vollen Inhalt sicher hatten, eben nicht so ängstlich an der Form, wie es die römische Kirche jetzt thun muß, nachdem sie den vollen Inhalt verloren hat. Die Väter konnten also sehr wohl mit gutem Gewissen den kaiserlichen Wünschen rücksichtlich der Formfrage wegen des Orts nachgeben. Mit Recht sagt Ittig (§ VII. p. 7) Neque auctoritati Concilii Nicäni aliquid decessurum putamus, si in palatio imperatoris habitum dicamus . . . 3. Die Rede an den Kaiser wird

Es ist uns aufgefallen, daß die meisten neueren Bearbeiter des Concils darauf verzichtet haben, die Arbeit desselben chronologisch zu sichten und zu ordnen. Walch (Entwurf p. 150) eröffnet den Reigen dieser chronologischen Synkretisten, indem er die ganze christologische Lebensfrage brevi manu zuerst in einer Sitzung entschieden sein läßt.

Schon in der ersten Plenarsitzung erscheint der Kaiser, nicht wie sonst begleitet von seiner Leibwache, das ist von speertragenden Hopliten, sondern lediglich von seinen Freunden, in wieweit diese wirklich Christen waren. Aeußerlich war Constantin umflossen von kaiserlicher Majestät und Pracht und machte einen wahrhaft imposanten Eindruck. Seine Tracht war orientalisch reich. Er hatte einen glänzenden Ueberwurf, blitzend, wie im Strahlenglanz des Lichtes, ein Purpurkleid, schimmernd von feurigen Strahlen, geschmückt mit dem durchschimmernden Farbenglanz des Goldes und kostbarer Edelgesteine. So beschreibt seinen Anzug Eusebios (vit. Const. III, 10 p. 402). Dazu kam die imponirende Erscheinung. Er überragt alle seine Begleiter an Größe (*τὸ μέγεθός τε ὑπερβάλλον μὲν τοὺς ἀμφ' αὐτὸν ἅπαντας*) an anmuthiger Schönheit (*τῷ τε κάλλει τῆς ὥρας*) durch die großartige Fülle unbesiegter Lebenskraft des schönen Leibes (*καὶ τῷ μεγαλοπρεπεῖ τῆς τοῦ σώματος εὐπρεπείας ἀλκῇ τε ῥώμης ἀμάχου*), Dazu kam aber der innere Schmuck. Der Seele nach war er offenbar geschmückt mit Gottesfurcht und heiliger Ehrfurcht (*τὴν δὲ ψυχὴν θεοῦ φόβῳ καὶ εὐλαβείᾳ δῆλος ἦν κεκαλλιωπισμένος*). Diesen Seelenschmuck bekundeten die nach unten gesenkten Augen, die flüchtige Röthe des Angesichtes, die decente Bewegung des Ganges (*ὑπέφαινον δὲ καὶ ὀφθαλμοὶ καίτοι νεύοντες, ἐρύθημα προςώπου περιπάτου κίνη-*

---

ausdrücklich *ἐγκώμιον* (Panegyricos) genannt. Eine Lobrede auf einen Menschen aber war zu jener Zeit an heiliger Stätte unmöglich, paßte aber wohl in den Palast. 4. Der Kaiser tritt redend auf, das durfte ein Katechumene, also ein Ungetaufter nimmer in der Kirche, wohl aber im Palast, ebenso redet ein *λαϊκός τις*. 5. Heidnische Dialectiker sind anwesend, auch dies weist auf eine ungeweihte Stätte hin. Daher entscheiden sich auch Walch (p. 145) und Mosheim (II p. 470 ff.) für den Palast als Versammlungsort. Vorher freilich mag im *οἶκος εὐκτήριος*, das heißt in der Kathedrale von Nikäa ein feierlicher Eröffnungsgottesdienst stattgefunden haben, so daß also auch bei unsrer Fassung die Notiz des Eusebios sich sehr wohl unterbringen ließe.

σις.) Dies Alles verbunden mit Sanftmuth und königlicher Leutseligkeit (πρᾳότητί τε βασιλικῆς ἡμερότητος ἐγκεκραμένα). Wenn wir nun auch ein gut Theil dieser hyperbolischen Schilderung auf Rechnung der begeisterten Freundschaft und pietätsvollen Verehrung des zum προςκυνεῖν neigenden Eusebios setzen, so bleibt doch so viel sicher übrig, daß des Kaisers äußre und innre Erscheinung vor dem Concil eine wunderbare Mischung von orientalischer Majestät, römischer Kraft und christlicher Demuth gewesen ist.[117])

Ein goldner Thron ward hingestellt, der Kaiser setzte sich aber nicht eher, bis die Bischöfe ihm durch Nicken ein Zeichen dazu gegeben (ἐπινεῦσαι) er solle sich niederlassen. Da erst nimmt er Platz. Nach ihm die Bischöfe. Nun erhebt sich Eustathios[118]) von Antiocheia

---

[117]) Constantin auf dem Concil zu Nikäa — das legt dem Historiker interessante geschichtliche Parallelen nahe. Man denke an Carls des Großen Anwesenheit auf dem eikonoklastischen Concilium Germanicum zu Frankfurt 794, an Heinrich III, des gewaltigen Saliers dominirenden persönlichen Einfluß auf der Synode zu Sutri 1046, wo nach Gregor VI. freiwilligem Rücktritt und nach Benedict IX. und Silvester III. Absetzung, Suitger von Bamberg, der erste Deutsche, der seit Gregor V. (dem Ludolfinger Bruno) den Stuhl zu Rom bestieg. Man denke ferner an Sigismund zu Kostnitz. Diese Parallelen fallen durchaus nicht zu Ungunsten Constantins aus. Mit dem Carolinger und Salier hält er den Vergleich mindestens aus und der wortbrüchige Luxenburger steht unendlich tief unter ihm.

[118]) Nach Sozomenos (I, 19 p. 353) soll Eusebios Pamphilu die Eröffnungsrede gehalten haben und diese Ansicht theilt Heinrich Valesius in der Note zu de vita Const. III, 11 p. 200. Trotzdem halten wir Eustathios als Redner fest; denn: 1. Eusebios selbst nennt den Namen des Redners nicht. Wäre er aber selbst der Redner gewesen, so hätte er zumal bei seinem Character seinen Namen kaum verschwiegen, und wenn er den Redner so beschreibt: ὁ τοῦ δεξιοῦ τάγματος πρωτεύων, so paßt das wohl auf Eustathios, nicht aber auf Eusebios, denn letzterer war nicht Führer der Rechten, sondern des Centrums. 2. Eusebios beschreibt die Rede so, daß beinahe der leise Tadel hindurch klingt, als sei der Kaiser nicht genug erhoben. Er nennt sie einen μεμετρημένος λόγος, d. h. eine in vorsichtigen Maßen sich haltende Rede. Der Dank für den Kaiser wird an den θεὸς παντοκράτωρ adressirt. Der stylus Eusebianus hätte sicherlich die directe Adresse vorgezogen. Wenn aber 3. Eusebios an einer andern Stelle sagt: ἄρτι δὲ καὶ ἡμεῖς καλλίνικον μέσον ἀπολαβόντες θεοῦ λειτουργῶν συνόδου εἰκοσαετηρικοῖς ὕμνοις ἐγεραίρομεν, so bezieht sich diese Stelle, wie die Worte εἰκοσαετηρικοῖς ὕμνοις ja selbst klar sagen, gar nicht auf die Eröffnungsrede des Concils, sondern auf die Vicennalien des Kaisers. Bei dem Sozomenos I, 25 p. 356 erwähnten Gastmahl, welches der Kaiser nach dem Schluß des Concils den Bischöfen zur Feier seiner Vicennalien gab,

und hält eine Eröffnungsrede, die zugleich auch an den Kaiser gerichtet ist und der nach Theodoret (I, 7 p. 25) aus zwei Theilen bestand: 1) Er umkränzt das Haupt des Kaisers mit einem Blumengewinde von Ehrenpreis (*τοῖς ἄνθεσι τῶν ἐγκωμίων τὴν βασιλέως ἐστεφάνωσε κεφαλήν*) und 2) er vergilt des Kaisers Dienste gegen die Kirche mit Fürbitten für dessen weitere Arbeit (*καὶ τὴν περὶ τὰ θεῖα σπουδὴν εὐλογίαις ἠμείψατο*). Also ein epaenetischer und ein paraenetischer Theil.

Darauf erhebt sich der Kaiser und hält selbst eine Rede an die Väter. Sokrates I, 8 p. 18) läßt den Kaiser selber griechisch sprechen (*ἑλληνίζων τε τῇ φωνῇ, ὅ τι μὴ ταύτης ἀμαθῶς εἶχε*) Sozomenos (I, 19 p. 353) dagegen läßt ihn lateinisch sprechen, und einen hinter ihm stehenden Dollmetscher die Rede ins Griechische übertragen (*παρεστώς τις ἑρμήνευεν*)[119]. Diese Rede Constantins, die ja unstreitig zu den interessantesten Actenstücken des Concils gehört, ja geradezu ein unicum in der Conciliengeschichte ist, hat uns Eusebios (vit. Const. II, 12 p. 403) aufbewahrt und wir lassen sie hier in Deutscher Uebersetzung folgen.

„Freunde, es war wohl das Ziel meines Flehens, euere Reigen zu kosten und nachdem ich dies erreicht, bekenne ich, daß ich dem Könige über Alles Dank weiß, der neben allen andern Wohlthaten mir dies geschenkt hat, das jegliche Wohlthat weit überragt. Ich

---

mag Eusebios die Tischrede auf den Kaiser gehalten haben, welche Ansicht übrigens auch Ittig (§ XXXV p. 37) zu hegen scheint. Dies jene *ὕμνοι*. 4. Wahrscheinlich behält aber Cassiodorus, der Auctor der historia tripartita Recht, wenn er lib II c. 5 drei Eröffnungsreden halten läßt: 1. von Eustathios 2. vom Kaiser 3. von Eusebios. Ist dem so, dann lassen sich die Berichte des Sozomenos und des Theodores wohl vereinigen. Beide sind dann wahr, aber beide unvollständig.

[119]) Hier läßt sich die Harmonie zwischen Sokrates und Sozomenos leicht herstellen. Der Kaiser verstand Griechisch und hat in der späteren Debatte darum häufig vom Platz aus Griechisch gesprochen. Hatte er doch über 10 Jahr als Unterpfand der Treue seines Vaters bei Diocletian in Nikomedien leben müssen und also reichlich Gelegenheit gehabt Griechisch zu lernen. Die Thatsache nun, daß Constantin auf dem Concil wiederholt Griechisch gesprochen, verleitet den Sokrates zu dem Irrthum, daß er auch die Eröffnungsrede Griechisch halten läßt. Da aber der Kaiser als großer Freund feierlicher Repräsentation bei großen Staatsactionen auch auf die Form einen hohen Werth legte, so mochte er die Rede selbst in seiner Muttersprache gehalten haben, um auch linguistisch die nöthige Feinheit hineinzulegen.

meine aber dies, daß ich alle versammelt aufnehmen und die eine gemeinsame, einträchtige Meinung Aller schauen kann. Darum möge nimmer ein verleumderischer Feind diesen unsern Gütern Eintrag thun, möge nie, nachdem der Tyrannen Kampf gegen Gott durch die Kraft Gottes des Heilandes von Grund aus beseitigt ist (θεομαχίας ἀρθείσης ἐκποδών) auf andre Weise ein böswilliger Dämon das göttliche Gesetz mit Lästerreden bewerfen. Denn von mir wenigstens wird der Bruderkrieg (ἔμφιλος στάσις) der Kirche Gottes für gefährlicher und schwerer gehalten, als jeglicher Krieg und Kampf, und dies erscheint mir trauriger, als die Dinge außerhalb der Kirche. Da ich nun durch Gottes Wink und Hülfe gegen die Feinde Siege davongetragen habe, glaubte ich, daß mir Nichts mehr übrig sei, als Gott Dank zu sagen und mich zu freuen mit denen, die um seinetwillen durch uns befreit sind. Als ich aber von eurer Meinungsverschiedenheit unerwartet hörte, stellte ich diese Kunde durchaus nicht unter die Fragen zweiten Ranges, sondern indem ich sehnsüchtig wünschte, auch in Bezug auf diesen Fall Heilmittel durch meine Mitarbeit zu finden, habe ich ungesäumt (ἀμελητί) Alle zusammenkommen lassen, und ich freue mich, wenn ich eure stattliche Versammlung anschaue (ὁμήγυριν). Dann aber erst werde ich glauben, daß ihr meinen Geboten entsprechend handeln werdet, wenn ich sehen werde, daß Alle in ihren Seelen fest verbunden, die eine und gemeinsame, Allen friedreiche, das Kampfspiel entscheidende (βραβεύουσαν) Symphonie haben werden, welche auch Anderen als Geschenk zu bringen für euch, als gottgeweihte Priester wohl geziemend sein dürfte. Wohlan denn, ihr Diener Gottes (λειτουργοὶ θεοῦ) und ihr trefflichen Gesellen des uns allen gemeinsamen Herrn und Erlösers, fangt nunmehr an, die Ursachen der unter euch bestehenden Zwietracht von hier wegzutragen und das ganze Gewirr des Wortstreites durch Friedenssatzungen zu lösen. Auf diese Weise werdet ihr sowohl etwas dem höchsten Gott Aller angenehmes gethan haben, als auch werdet ihr mir, eurem Mitknecht einen überströmenden Liebesdienst erweisen."

So weit Constantin. Wir schließen an seine Rede nur eine ganz kurze Bemerkung. Zwar finden wir in ihr den nüchternen und ungesalbten Styl, der seitdem der eigenthümliche stylus caesaropapalis geblieben ist bis auf diesen Tag. Dabei aber leuchtet die ernsteste Sorge für das Wohl der Kirche hindurch. Die Anrede

φίλοι und die Bezeichnung: *τῷ ὑμετέρῳ συνθεράποντι* ehren den Kaiser in hohem Grade. Am meisten aber jedenfalls, daß er in der Rede sich in die theologische Frage selbst nicht einmischt, sondern nur zum Frieden mahnt, die Entscheidung der Controverse aber den von Gott geordneten Organen überläßt.[120])

Nun müßten wir uns die Entgegnungsrede des Eusebios Pamphilu denken, wenn diese überhaupt gehalten worden ist. Styl und Haltung dieser eventuellen Rede läßt sich leicht voraus sehen, da sie aus dem Munde des Verfassers der vita Constantini gekommen ist. Darum mag sie die Licht- und Schattenseiten dieses: *εἰς τὸν βίον* vereinigt haben — begeisterte und bewundernde Freundschaft mit einigem *προςκυνεῖν* gepaart.

Darauf trat eine Episode ein, die uns Rufinus (hist. ecc. X, II p. 172) überliefert hat und an deren Echtheit wir nicht zweifeln. Es hatten unter den einzelnen Bischöfen viele Privatfehden stattgefunden, die Streitenden wollten das Concil zur Schlichtung ihrer Differenzen benutzen und hatten schon in den Tagen der Vorbereitung den Kaiser persönlich angegangen, und seine Entscheidung erbeten. Der Kaiser besorgt, daß durch das Eintreten in bloße Privathändel, die Lösung der großen christologischen Aufgabe des Concils verzögert werden können, hatte angeordnet, es sollten alle streitenden Bischöfe in der ersten Plenarsitzung ihre Klagen schriftlich einreichen. In der ersten Plenarsitzung empfing er nun eine Menge Klageschriften (libellos culpae). Nachdem er alle empfangen hatte, ließ er sie uneröffnet (non aperiens) und befahl sie zu verbrennen (omnes simul querimoniarum libellos jussit exuri). Die Worte, die bei dieser Gelegenheit der Kaiser gesprochen haben soll und die für die Bischöfe außerordentlich schmeichelhaft waren, mögen von Rufin nicht ganz treu überliefert worden sein, aber die Thatsache selbst ist nicht anzufechten, und diese eigenthümliche Durchhauung des gordischen

[120]) Der Text der Rede in der Amsterdamer Ausgabe ist vielfach fehlerhaft. Es würde zu weit führen, hier zu untersuchen, ob es sich um Druckfehler handelt, oder ob der kaiserliche Dollmetscher eine unreine Hofsprache des von Haus aus lateinischen, nur halbgräcisirten Hofes geredet hat. Wir haben in diesem Briefe nach der Mainzer Ausgabe MDCLXXII Gerlach und Beckenstein p. 489 gelesen, also: *ἠλευθερωμένοις* anstatt *ἠλευτερωμένοις*, *ἐπυθόμην*, statt *ἐπυδόμην*, *συμμετεστειλάμην* statt *συμμεστειλάμην*.

Knotens legt allerdings lautes Zeugniß für des Kaisers Weisheit ab.[121])

Dieselbe Episode erzählt auch Gelasios bei Mansi II p. 819, bei welchem sich noch der merkwürdige, wohl apokryphische Zusatz findet, der Kaiser habe erklärt: *ὡς εἰ αὐτόπτης ἐπισκόπου ἐγεγόνει, γάμον ἀλλότριον διορύττοντος, συγκαλύψαι ἐν τῇ πορφορίδι τὸ παρανόμως γενόμενον, ὡς ἂν μὴ βλάψαι τοὺς θεωμένους τῶν δρωμένων ἡ ὄψις.* Außerdem berichtet Gelasios ergänzend, der Kaiser habe die Klagschriften uneröffnet mit seinem Staatssiegel verschlossen und eidlich versichert, er habe Nichts gelesen (*ὁμωμοκὼς μηδὲν τῶν ἐγγεγραμμένων ἀνεγνωκέναι*).

In die erste Plenarsitzung fällt auch noch eine ergreifende Episode, die Disputation jenes schlichten Confessors mit dem heidnischen Philosophen. Vielleicht mag die Pause, die naturgemäß entstanden war, als der Kaiser die libelli verbrennen ließ, jene Scene ermöglicht haben. Rufin (X p. 172 und 173) und wohl auf seiner Autorität fußend, aber zugleich durch andre Berichte genauer orientirt, Sokrates (I, 8. p. 18) und Sozomenos (I, 18 p. 352) berichten nämlich nachstehende Geschichte: Die anwesenden heidnischen Philosophen (*καὶ τινες παρ' Ἕλλησι σοφῶν*) mochten aus verschiednen Motiven theilnehmen wollen an den Verhandlungen, die Einen als suchende Seelen, die in dieser ehrwürdigen Versammlung eine runde Antwort auf die Pilatusfrage ihres Herzens: was ist Wahrheit? begehrten (*ὅτι ποτέ ἐστι τὸ δόγμα μανθάνειν σπουδάζοντες*) die Andern mochten als scheelsüchtige, schadenfrohe Referenten auf der Journalistenbühne Stoff zu neuer Polemik gegen die Kirche zu finden hoffen. Aus der letzteren Klasse zeichnete sich einer durch ganz besonderen Uebermuth und Spott vor den andern aus (*κομπάζων καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἐπιτωθάζων*). Das wird einem schlichten, greisen Confessor (*γέρων ἁπλοῦς τις τῶν ἐν ὁμολογίαις εὐδοκιμησάντων*) der ein

[121]) Nach Rofinus soll der Kaiser vor Verbrennung der libelli culpae gesagt haben: deus vos constituit sacerdotes et potestatem vobis dedit, de nobis quoque judicandi ideo nos a vobis recte judicamur. Vos autem non potestis ab hominibus judicari. Kaum aber sind diese Worte für authentisch zu halten, der Selbstherrscher Constantin mag sie schwerlich gebraucht haben. Es ist ja überhaupt eine Eigenthümlichkeit des Rufinus, daß er für Thatsachen ein viel treuerer Gewährsmann ist, als für Reden. In letzteren nimmt er unkritisch alles Mögliche auf.

Laie war (Sokrates nennt ihn geradezu *λαϊκός*) zu viel. Er erhebt sich und bittet gegen den Philosophen ums Wort. Zagend ertheilen es ihm die Leiter des Concils, sie fürchten einen formellen Sieg heidnischer Dialectik über christliche Einfalt und doch wollen sie einem Confessor Nichts abschlagen. Es spinnt sich eine Scene ab, eine Miniaturausgabe der weltgeschichtlichen Begegnung des Simon Petrus mit Simon Magos. Der Confessor redet siegesgewiß den Philosophen an: *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, φιλόσοφε ἄκουσον*, bezeugt ihm kurz und bündig aus eigenster Heilserfahrung (nihil aliud sciens, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum) den Kern des Evangeliums, zeigt ihm das fruchtlose des Wiederstandes (*μὴ τοίνυν μάτην πόνει*) und schließt mit der Frage: *εἰ πιστεύεις ἐρομένῳ μοι ἀποκρίνου*. Der Philosoph im tiefsten Herzensgrunde erschüttert (*καταπλαγείς*) antwortet: *πιστεύω* und —, ein Seitenstück zum Schächer am Kreuz — aus dem Spötter wird ein Bekenner, er mahnt die Bischöfe zur Eintracht (*ὁμοφρονεῖν*) und versichert seinen Mitphilosophen, er sei *ἀφράστῳ τινὶ δυνάμει* Christ geworden.[122])

Nun mag die Affaire Paphnutios stattgefunden haben, die wir als besonders wichtiges Characteristicum des auf dem Concil herrschenden Geistes bereits in § 19 vorweggenommen haben und endlich mögen die beiden andern Hauptgegenstände, welche außer der christologischen Lebensfrage auf der Tagesordnung standen, die Beilegung des Paschastreites[123]) und des Meletianischen Schismas in der De-

---

[122]) An diese *κομπάζοντες καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἐπιτωθάζοντες* Berichterstatter wurden wir in der Berliner Octoberversammlung häufig erinnert, durch die Berichterstatter, die dort unter den Schwarzröcken, wie sie die Versammelten später zu nennen beliebten, sich bewegten und nach Stoff für vielgelesene Journale suchten, die, wiewohl formell meisterlich redigirt; doch dem Christenthum gegenüber den Styl des Lucianus blasphemista geschickt copirt haben. Das Auftreten jenes schlichten Confessors enthält viel vorbildliches für unsre Tage, wenn es auch nicht grob äußerlich nachgeahmt sein will, wie Wallenstein vom Wachtmeister. Es zeigt auch unsern Tagen, daß den Feinden gegenüber nur ein siegesgewisses, ganzes, Christum et hunc crucifixum' treibendes Bekenntniß imponirt. Vor schwächlicher Vermittlung hat der Unglaube niemals auch nur den geringsten Respect. Nur die kräftige Bezeugung eigenster Heilserfahrung hat Aussicht, auf arme Herzen Eindruck zu machen.

[123]) Conf. über den Paschastreit den Artikel „Pascha" von Georg Eduard Steitz in Herzog XI p. 149 ff. Der gelehrte Verfasser, dessen Arbeiten uns wegen ihrer Gründlichkeit und Schärfe zu den besten Zierden der Encyklopädie

hatte spruchreif geworden und nur das eigentliche ψηφίσασθαι der Schlußsitzung aufbewahrt worden zu sein. Rücksichtlich der Fragen wegen des פסח ernannte die Synode den Alexander von Alexandreia zum Referenten, der ja überhaupt, wie aus dem Synodalschreiben der Väter hervorgeht, (Sokrat. I, 9 p. 23 ff.) in den Verhandlungen eine ganz hervorragende Rolle spielte. Alexander war ja in dieser Frage unparteiisch. Die Römische und die Asiatische Praxis standen einander schroff gegenüber, die Alexandriner aber hatten an diesem Kampfe nur in so weit theilgenommen, als eben die ganze Kirche in Mitleidenschaft gezogen wurde. Daß aber Alexander das Referat hatte, welches der römischen Osterpraxis zum Siege verhalf, geht aus der VI. Epist. Leos klar hervor (conf. Ehlebus in Herzog I p. 215 Artikel Alexander). Wer über das Meletianische Schisma den Vortrag übernommen hatte, erfahren wir nicht. Jedenfalls nicht Alexander, da das gerechte Concil einen als Partei in Mitten der Bewegung stehenden Kirchenfürsten nicht mit der Entscheidung betraut haben wird.

Die erste Plenarsitzung war zu Ende, die Väter trennten sich mit der gewissen Zuversicht, daß in den übrigen Fragen eine Uebereinstimmung sich leicht werde erzielen lassen, und mit dem ehrlichen Willen, die christologische Frage in gründlicher Einzel- und Gruppenberathung so weit durchzuarbeiten, daß in der Schlußsitzung die Entscheidung möglich werde. Es war ein großes hoffnungsvolles Stück Arbeit schon in der ersten Plenarsitzung gethan. Die Geister hatten sich kennen gelernt, die Gaben waren gewogen.

---

zu gehören scheinen, hat die Frage nach allen Richtungen hin erschöpfend behandelt. Die Differenz zwischen Rom und Kleinasien kam zum ersten Mal zur Sprache, als 160 Polykarp von Smyrna den Bischof Anicet von Rom besuchte. Hier gelang es zwar nicht, eine Einstimmung beider über diese Frage herbeizuführen, aber es kam doch zu einem brüderlichen Tragen und Vertragen und erst das herrische und stolze Auftreten Victors von Rom 190 gegen die Kleinasiaten ließ einen wirklichen Streit aufkommen. Polykrates von Ephesus widersetzte sich muthig und der Streit schwankte hin und her, bis er zu Nikäa mit einem Siege der römischen Praxis endigte. Der äußere Gang des Streites ist übrigens verhältnißmäßig leicht klar zu legen, aber sehr schwer ist es, die innern Differenzpunkte sicher zu erkennen. Conf. übrigens Wichelhaus, Leidensgeschichte, Halle 1855 p. 187—222. Grundlegend aber ist Hefele (I § 37 p. 286—320.)

§ 23. Die christologische Vorarbeit in den Fractionen.

Daß gründliche zwischen den beiden Plenarsitzungen liegende Fractionssitzungen stattgefunden haben, geht einmal aus den Berichten des Athanasios (de decretis Syn. Nic) zwingend hervor, sodann bezeugt aber Sozomenos (I, 17 p. 351) ausdrücklich, der Kaiser habe in der ersten Plenarsitzung einen Tag bestimmt, bis zu welchem die Streitfrage spruchreif und zur Berathung für die zweite Plenarsitzung vollständig vorbereitet sein müsse (*ἡμέραν ὥρισε, καθ' ἣν ἐχρῆν λῦσαι τὰ ἀμφιςβητούμενα*) und während dieser Zeit, also während des Intervalls zwischen den beiden Plenarsitzungen, seien die Bischöfe privatim zusammengekommen und hätten Berathungen gepflogen (*πρὸ δὲ τῆς προτεσμίας συνιόντες καθ' ἑαυτοὺς οἱ ἐπίσκοποι*). Es lag ja auch in der Natur der Sache und folgte nothwendig aus dem heiligen Ernst, mit dem die Synode berieth, daß eine so grundlegende dogmatische Entscheidung erst auf Grund eingehender Studien und Berathungen gefällt werden konnte. Nach welchem Eintheilungsgrunde sich aber die Glieder des Concils aus einander legten, läßt sich bestimmt nachweisen. Wir verdanken nämlich dem Sozomenos (ll.) die äußerst werthvolle Notiz: es habe unter den Vätern zwei Grundrichtungen gegeben. Die Einen riethen: *μὴ νεωτερίζειν παρὰ τὴν ἀρχῆθεν παραδοθεῖσαν πίστιν* d. h. keine Neuerungen wider die von Anfang her überlieferte Glaubenslehre vorzunehmen, die Andern erklärten frei: *μὴ χρῆναι ἀβασανίστως ταῖς παλαιοτέραις δόξαις ἕπεσθαι*, d. h. es liege durchaus nicht in der Natur der Sache begründet, den älteren Ansichten ohne Weiteres zu folgen, ohne den richtigen *βάσανος*, das ist Prüfstein des Wortes Gottes anzulegen.[124]) Die Einen, nämlich die

[124]) Es ist gradezu räthselhaft, wie jener Gallus Anonymus bei Ittig c. VLI p. 42 diese berühmte Stelle des Sozomenos so falsch auffassen, oder so böswillig entstellen konnte, daß er den Eusebios von Nikomedien, von welchem in unsrer Stelle nicht entfernt die Rede ist, zum Führer derer macht, die sich auf die Schrift berufen, und die orthodoxen Väter zu unbedingten Vertheidigern der Tradition stempelt und sie Dinge sagen läßt, die ihnen nicht entfernt eingefallen sind. Mit Recht fertigt diesen Calumniator Ittig so ab: Verum, qui Sozomenum evolorit, Galli hujus Anonymi temritatem mirabitur, qui quae in cerebro suo finxit, Sozomeno affingere ausus est. Wenn wir als den Führer der entschiednen Schrifttheologen ausdrücklich den Athanasios nennen, so

Arianer und die ihnen zunächst stehenden, mit ihnen convergirenden Gruppen, beriefen sich also auf die Tradition, die ihnen die ἀρχῆθεν πίστις war, sie argumentirten aus dem notorisch flüssigen, unfertigen Character der Christologie vieler Väter einen Rechtstitel für ihre Christologie heraus. Die andern, das heißt die Orthodoxen, erklärten die Tradition nur für δόξαι, für Meinungen, die an sich zwar ehrwürdig sein, aber zum δόγμα nicht eher werden, bis sie an dem βάσανος der Schrift erprobt sein. Sie fochten also das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes in der hocherhobnen Rechten. Ihr Führer war Athanasios. Also Schrift und Tradition, diese beiden Formalprincipien beherrschten die Gegensätze von Nikäa, und der Sieg des Athanasios ist ein großer Sieg der Schrift gegen die Tradition, des evangelischen Princips gegen romanisirende Tendenzen.[125]) Es bildeten sich also zwei große Gruppen von lediglich durch innre Wahlverwandtschaft zusammengeführten ἐπίσκοποι καὶ ἑπόμενοι. Alle diejenigen, die grundsätzlich und wirklich ernstlich jeden Suborbinatianismus überwinden wollten, schaarten sich zusammen. In diesem Kreise wurde aus dem vom heiligen Geiste erleuchteten und befruchteten Feuergeiste des Athanasios heraus unter der schützenden Pflege eines Eustathios, Hosios, Alexander und Makarios

---

thun wir das, weil dieser jugendliche Held wie aus allen seinen Schriften hervorgeht, den Arianismus durchweg bekämpft hat mit Waffen, die an dem βάσανος der Schrift geprüft und bewährt waren. Μὴ χρῆναι εωτερίζειν παρὰ τὴν ἀρχῆθεν παραδοθεῖσαν πίστιν, das rief Rom dem Helden Luther entgegen und selbst Männer, wie der gelehrte Erasmus, ja wie der feinsinnige Johann von Staupitz schlossen sich ängstlich diesem Ruf an. Das ist der alte Angstruf gegen jede Reformation der Kirche, aber die wahren Reformatoren, die ihre Legitimation durch das Siegel des heiligen Geistes empfangen haben, haben immer von den δόξαι an den βάσανος appellirt.

125) Die Stellung der alten Kirche zu Schrift und Tradition zu ergründen, wäre eine äußerst lohnende Aufgabe für eine gründliche dogmengeschichtliche Specialuntersuchung und die Patrologie bietet reichen Stoff für sie. Die an sich sehr verdienstliche Untersuchung in Münschers Dogmengeschichte III. Band Marburg 1818 § 30—39p. 106—152 genügt den heutigen Anforderungen nicht mehr. Den rechtgläubigen Vätern der alten Kirche stand das Schriftprincip ganz fest und daß die Ueberlieferung von ihnen nie als zweites selbstständiges, neben der Schrift hergehendes Quellgebiet der Lehre anerkannt wurde. Die Zeugnisse der Väter werden immer nur als Bestättigung der Schrift angeführt. Die Lehre der Schrift ist δόγμα, die Lehre der Väter δόξα. Die δόξαι sind nur Illustrationen zum δόγμα.

die dogmatische Fassung und begrifflich feste Ausgestaltung der schriftgemäßen Christologie geboren. Dies der weltgeschichtliche synodale Quellpunkt rechtgläubiger geistgesalbter Dogmatik. Dagegen sammelten sich alle der Suborbination zuneigenden Elemente, die jetzt nachdem die Frage eine lebendige geworden war und zur Entscheidung drängte, unmöglich, wie früher manche wohlwollende Väter in der Schwebe bleiben konnten, sondern sich vor ein kategorisches: aut Caesar, aut nihil gestellt sahen, um Areios. In dieser Fraction waren die weit aus bedeutendsten Männer neben Areios die beiden Eusebii, so zwar, daß Areios den linken Flügel, der von Nikomedien das Centrum und der von Cäsarea den rechten Pol characterisirten. In diesen Gruppen wurde ernst gekämpft, es war eine *ἅμυλλα*, ein certamen, eine großartige geistige und geistliche Gymnastik, in welcher sich die wirklichen Theologischen Kräfte, über welche die Versammlung verfügte, frei entfalten und zeigen konnten. Es waren unter den Synodalen gewaltig beredte, dialektisch durchgebildete Männer (*δεινοὶ διαλέγεσθαι*). Sie zeigten eine gründliche, methodisch geordnete theologische Durchbildung (*τὰς τοιαύτας μεθόδους τῶν λόγων ἠσκημένοι*). Aber alle diese zum Theil jungen Streiter, die nicht nur zu den Bischöfen gehörten, sondern auch zu den *ἑπόμενοι*, also zu den Presbytern und Diakonen, welche von ihren Bischöfen mitgenommen war, überragte weitaus der eine unvergleichliche junge Athanasios. Er wurde bald das *πλεῖστον μέρος βουλῆς*, so wird (Apol. c. Arianos, 6) von Athanasios berichtet *ἐν οἷς ἐπαῤῥησιάζετο κατὰ τῆς ἀσεβείας τῶν Ἀρειομανιτῶν*. Bisher nur getragen von dem Vertrauen Alexanders, sieht er nun die greisen Väter zu seinen Füßen sitzen und seiner Rede lauschen. Wir constatiren mit Freuden, daß auch Zöckler (das Nicänische Glaubensbekenntniß. Ev. Kirch. Zeit Nr. 25, 26 1873) p. 277 den entscheidenden persönlichen Einfluß des Athanasios unbedingt anerkennt. Er sagt: „daß des jugendlichen Athanasios feurige Beredtsamkeit die theils widerwilligen, theils zaghaften Nicänischen Concilsväter zur Sanctionirung das für allen ganzen und halben Arianismus vernichtenden Schlagwortes bewogen hat.“ Der Kaiser wurde über den Gang der Verhandlungen genau au fait gehalten. Seitens der Rechten mag wohl dem Hosios die Mission zu gefallen sein, zwischen ihr und der Hofburg Fühlung zu vermitteln. Auch Hefele (I p, 280) weist dem Hosios das Verdienst zu, die Anschauung des Kaisers vertieft zu haben. Seitens der Lin-

ten mögen die Eusebier sich darum bemüht haben, den Kaiser für sich zu gewinnen. Durch solche Vermittlung wurden dem Kaiser die leitenden Kräfte bekannt (*καὶ βασιλεῖ γνώριμοι καὶ τοῖς ἀμφ' αὐτὸν ἐγένοντο.*)

Welchen Gang nun in der starken rechten Fraction die Verhandlungen nahmen, darüber berichtet uns Athanasios (de decr. Nic. Syn. p. 177, 20) genau. Zuerst wollten sich die Väter mit einer Formel begnügen, von der sie hofften, daß das Schisma vermieden werden würde. Sie proponirten nämlich nachfolgenden christologischen Lehrsatz:

„*δύναμιν ἀληθινὴν καὶ εἰκόνα τοῦ πατρὸς τὸν λόγον, ὅμοιον καὶ ἀπαράλλακτον αὐτὸν κατὰ πάντα τῷ πατρὶ καὶ ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαιρέτως, οὐδέποτε γὰρ οὐκ ἦν, ἀλλὰ ἦν ὁ λόγος ἀεὶ ὑπάρχων ἀϊδίως παρὰ τῷ πατρὶ ὡς ἀπαύγασμα φωτός.*"

Merkwürdige Unionsformel. Zwar lagen in ihr wesentliche Fortschritte der christologischen Entwicklung. Das *ἀεὶ ὑπάρχων ἀϊδίως* warf kühn dem arianischen: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν* entgegengeworfen, das *ἀπαράλλακτον* und *ἄτρεπτον εἶναι* stellte sich muthig der arianischen *τρεπτότης* des Sohnes entgegen. Aber die Friedensliebe hatte doch auch schlimme Formeln passiren lassen. Der Sohn hieß nach *δύναμις* wenn auch mit dem Zusatz *ἀληθινή*, das verhängnißvolle *ὅμοιος* war noch nicht überwunden. Wir können uns denken, wie schwer es dem treuen Herzen und dem consequent denkenden Riesengeiste des Athanasios geworden sein mag, auch nur vorläufig zu dieser Formel wenigstens stillschweigend seine Einwilligung zu geben. Er mag es gethan haben in dem festen Glauben, daß der Herr selber dieses Compromiß zu Schanden machen und daß er selber die Feinde mit Blindheit schlagen werde, wie weiland die Sodomiter vor Lots Hause. Und so geschah es. Nachdem die Rechte über ihre Formel vorläufig einig geworden war, luden, wie Sozomenos (I, 17 p. 351) berichtet, die Väter den Areios ein (*μετακαλοῦνται*)[126]) als Gast an einer Sitzung Theil zu nehmen. Er

[126]) Das Medium *μετακαλεῖσθαι* ist der attischen Prosa fremd, wird aber in der hellenistischen Sprachperiode, wie aus der Vergleichung mit andern Stellen hervorgeht, immer im Sinne von „einladen" mit freundlichem Nebensinne gebraucht und entspricht genau dem classischen *μεταπέμψασθαι*. Die lateinische Uebersetzung in der valesischen Ausgabe: Arium accersunt ist also viel zu stark.

kam, natürlich nicht allein, sondern brachte jedenfalls alle wesentlichen Stimmführer seiner Richtung mit sich. Man verhandelte (de decret. Nic. Syn. 3) mit ihm *πρᾴως καὶ φιλανθρώπως*, man verlangte von den Arianern, sie sollten ihre Lehre begründen und zwar durch solche Beweise, welche nicht gegen die *εὐσέβεια* verstießen (*διδόναι λόγον καὶ ἀποδείξεις εὐσεβεῖς*)[127]. Die oben angeführte Compromißformel wurde ihnen vorgelesen. Man erwartete einen ernsten Widerspruch der Arianer, einen ehrlich gemeinten Kampf. Aber zum Staunen der Rechten gingen die Arianer mit größter Bereitwilligkeit auf diese Formel ein, nachdem sie vorher sich gegenseitig in die Ohren geraunt (*τονθορύζοντες*) und mit den Augen zugewinkt hatten (*διανεύοντες τοῖς ὀφθαλμοῖς*). Sie griffen das schwächste Wort der Unionsformel, das *ὅμοιος* auf, deuteten sich aber dasselbe halblaut flüsternd arianisch um. Die Väter wurden stutzig. Sie argwöhnten mit Recht eine *ὑπόκρισις*, einen *δόλος* auf arianischer Seite, und hier mag sich der gewaltige Athanasios zum Meister der Situation aufgeschwungen haben. Hier ist der Punkt, wo sein eigentliches, weltgeschichtliches Auftreten einzusetzen ist. Athanasios selbst berichtet uns (de decret. 20):

ἀλλ' οἱ ἐπίσκοποι καὶ ἐν τούτῳ θεωρήσαντες τὴν ὑπόκρισιν ἐκείνων καὶ ὅτι κατὰ τὸ γεγραμμένον ἐν καρδίαις τῶν ἀσεβῶν δόλος ἐστὶ τεκταινομένων[128]) *κακὰ ἠναγκάσθησαν καὶ αὐτοὶ, αὖθις συναγαγεῖν*[129]) *ἐκ τῶν γραφῶν τὴν διάνοιαν*

Es hatte ja nur das Concil in seiner Gesammtheit, nicht eine einzelne, wenn auch noch so starke Fraction, das Citationsrecht.

[127]) Aehnlich Gelasios bei Mansi II p. 817 *οἱ δὲ ἡμέτεροι ἅγιοι ἐπίσκοποι καλοῦσι τὸν Ἄρειον εἰς τὴν σύνοδον, ἐπιτρέποντες αὐτῷ συστῆναι τοῖς ἰδίοις δόγμασι*, bei welchem sich noch der interessante Zusatz findet: *νεύματι τοῦ τὰ πάντα νικηφόρου βασιλέως*, aus dem hervorgeht, daß Constantin auf einem gründlichen Verhandeln mit Areios selbst bestanden haben mag. Irrthümlich scheint übrigens Gelasios diese Verhandlung in die zweite Plenarsitzung zu verlegen.

[128]) *τεκταίνεσθαι* heißt eigentlich „als Zimmermann arbeiten, einen Bau fein zusammenfügen" dann metaphorisch „Ränke schmieden" wie Ilias 10, 19: *μῆτιν ἀμύμονα τεκτήναιτο.*

[129]) *Συναγαγεῖν ἐκ τῶν γραφῶν τὴν διάνοιαν* ist das classische Wort der griechischen Kirchensprache für diejenige exegetische Arbeit, welche den Grundsatz: scriptura sui ipsius interpres zu Ehren bringt. Daß diese biblisch-theologische Studie sofort nach Aufgeben der ersten Compromißformel aufgenommen worden ist, bezeugt wohl genügend, wie ernst es die Väter von Nikäa mit der Schrift nahmen, daß sie diese allein für den Quell der Lehre hielten.

(conf. de decret 32). Natürlich müssen die Verhandlungen zunächst abgebrochen und für einen andern Tag ihre Wiederaufnahme festgesetzt worden sein, damit zu dem *συναγαγεῖν ἐκ τῶν γραφῶν* die nöthige Zeit gelassen werde. Dieser denkwürdige Bericht des Athanasios gehört zu dem Schönsten, was wir aus dem Concil überhaupt erfahren. Also auch hier sind die *αἱ γραφαὶ* der Quell, aus dem die Väter schöpfen, das einzige Fundament ihrer nochmaligen gründlichen theologischen Forschung, aber nicht auf einzelne Schriftworte haben sie es abgesehen, um sie als Beweisstellen zu brauchen, sondern echt evangelisch ist ihre Arbeit ein *συναγαγεῖν*, das heißt sie wollen die echte biblische Christologie aus dem Ganzen der heiligen Schrift wirklich zusammentragen, um so die wahre *διάνοια* der Schrift zu erfahren. Was mögen das für gewaltige collegia philobiblica zu Nikäa gewesen sein, als vor den lauschenden Vätern der trotz seiner Jugend gründlich geschulte Exeget Athanasios die eigentliche Christologische *διάνοια* der Schrift entwickelte, wahrlich Bibelstunden — ein Abglanz der christologischen Feld- und Reisepredigt Luc. 24, 25—27 und jener Strandpredigt Luc. 24, 44—48, die unmittelbar von des Herrn holdseligen Lippen kam. Wohl nie mögen in der Geschichte der Kirche mächtigere, auf den Gang der Lehrentwicklung einflußreichere Bibelstunden gehalten worden sein. Wie mag hier auf der Höhe seiner weltgeschichtlichen Mission des jungen Athanasios Feuerauge geflammt haben!

Welches war nun die Frucht solcher erneuerten tiefen Versenkung in die biblische Christologie? Eine ganz neue, jede arianische Mißdeutung vollkommen ausschließende Formel war die reife Frucht solchen ernsten Schriftstudiums. Die Väter der rechten Seite einigten sich über das Schlagwort, welches Athanasios, und die entschiedensten Bischöfe sicher schon früher gerathen hatten. Athanasios berichtet ausdrücklich (de decret. Syn. Nic. 20):

„*ἅπερ πρότερον ἔλεγον, ταῦτα πάλιν λευκότερον εἰπεῖν καὶ γράψαι*

ὉΜΟΟΥΣΙΟΝ

εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν, ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱὸν ἀλλὰ τ'αὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσι καὶ ἄλλην οὖσαν τὴν τοῦ υἱοῦ ὁμοίωσιν καὶ ἀτρεψίαν δείξωσι παρὰ τὴν ἐν ἡμῖν λεγομένην μίμησιν.[130])

[130]) Bei Meier (Trinit I p. 147) hat sich ein sinnentstellender Druckfehler

Es war also das große Losungswort ausgesprochen und nun mögen neue officiöse Privatverhandlungen mit den Arianern stattgefunden haben, die aber zu keinem Ziele führten, so daß die Väter der Rechten die Auseinandersetzung mit den Arianern der letzten Plenarsitzung überließen, ihrerseits aber sicher an die Redaction desjenigen *μάθημα*[131]) gingen, welches aus dem *ὁμοούσιον εἶναι* die Consequenzen ziehen und in der Plenarsitzung präsentirt werden sollte. Mit dieser Redaction scheint unter der geistlichen Führerschaft des Athanasios eine Commission betraut worden zu sein, deren officieller Vorsitzender jedenfalls Hosios war, wie aus dem Zeugniß des Athanasios (hist. ad monach. 42) hervorgeht: *οὗτος* (nämlich Hosios) *ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο*. So rückte die Rechte als geschloßne Einheit, geschaart um das Panier *ὁμοούσιος* in die zweite Plenarsitzung ein und diese Einheit im Geist durch das Band des Friedens verhieß schon den Sieg. Anders die Linke. Einig war sie nur in der Verwerfung des *ὁμοούσιος*. Sonst aber waren die in ihr herrschenden Lehrtropen so groß, daß die Aufstellung einer einheitlichen Formel mißglückte. Diese Uneinigkeit der Eusebianer unter einander bezeugt Athanasios (de decret. Nic. Syn. 3) *πρὸς ἑαυτοὺς διεμάχοντο* und wenn er in diesem Satz das Imperfectum wählt und nicht sagt: *διεμαχέσαντο*, so will er damit zu erkennen geben, daß die Uneinigkeit überhaupt der Character ihrer Verhandlungen war. Die entschiedne Linke, der sich für diesmal der Nikomedische Eusebios als Parteihaupt zur Verfügung stellte redigirte ein entschieden arianisches *μάθημα*, die gemäßigte Linke dagegen, die wir § 17, 2 das rechte Centrum genannt haben, beauftragte den Eusebios Phamphilu mit der Redaction eines *μάθημα*, welches uns weiterhin noch eingehend beschäftigen wird. Dies waren die gewaltigen Zurüstungen zu der letzten Plenarsitzung. Im Ganzen wurden also drei Mathemata für die Plenarsitzung bereit gehalten und die Situation war

---

in Anmk. 1) eingeschlichen. Es muß natürlich gelesen werden: Athanasios sagt, die Bischöfe hätten das *ὁμοΙούσιος* [nicht *ὁμοούσιος*] verworfen.

[131]) *Μάθημα* wird in der alten griechischen Kirche genau im Sinne von Symbol gebraucht. Grundbegriff = *τὰ μαθητέα*, das „zu Lernende," also die heilige Lehrformel, die ein rechtschaffner Christ lernen, auswendig lernen, kennen und können muß, durch deren genaue Kenntniß er sich zugleich als einen *μαθητής* des Herrn ausweist. Bekanntlich wurden die anerkannten *μαθήματα* von den Katechumenen auswendig gelernt.

so weit geklärt, daß die Entscheidung in einer Plenar-Schlußsitzung sicher erwartet werden konnte. Es war durch die sorgfältigen Vorverhandlungen jedem der Väter ermöglicht, bestimmt Stellung zu nehmen.

§ 24. Ueber Ὁμοούσιος.

Es erübrigt uns noch, ehe wir in die zweite Plenarsitzung eintreten, in welcher das ὁμοούσιος zuerst amtlich genannt worden ist, über diesen terminus die unentbehrlichsten Vorbemerkungen vorauszuschicken. Es wird im Interesse der Sache liegen, daß hierbei auch solche Data, die an andern Orten gelegentlich schon angedeutet sind, in geschloßnem Zusammenhang zur Herstellung eines Gesammtbildes wiederholt werden.

1. Lexicalisch.

Ὁμοούσιος ist entstanden aus ὁμός und οὐσία, nicht wie Joh. Gerhard (loci I p. 390 ed. Preuss) will, aus ὁμῶς und οὐσία. Es ist durchgehendes griechisches Sprachgesetz, daß, wenn Adjectiva auf ός, ή, όν den ersten Bestandtheil eines zusammengesetzten Hauptwortes bilden, einfach das ς des Nom. sing. masc. wegfällt. So bildete man ὁμο-σκηνία, ὁμο-φρονία ὁμο-λογία und sehr viele andre. Ebenso entstand durch Zusammensetzung mit ὅμοιος und ἕτερος und οὐσία ὁμοι-ουσία und mit euphonischer Ausstoßung des ο ἑτερ-ουσία

Das Wort οὐσία ist bei den Attikern viel gebraucht worden. Abgeleitet von dem Partic. fem. οὖσα (man wählte das Femininum, weil die für abstracta so beliebte Ableitungsendung ία am leichtesten sich an die Femininform anlehnte) bedeutet es das „Seiende, das Eigenthum, das Vermögen.“ So Timäus: οὐσίᾳ καὶ γένει οὐδενὸς ὕστερος ὢν τῶν ἐκεῖ und Theaetetus: οὐσίαν μάλα πολλὴν κατέλιπεν. So dann bedeutet es das „Wesen, das Wesenhafte, das wahre Sein.“ So bei Platon: ἑκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειταί τις ἴδιος οὐσία. Durch Platon ist nun οὐσία als wesentlicher Terminus in die Philosophensprache übergegangen. Josephus braucht es immer im Sinne von „natura, essentia“ z. B. Antiquitäten 10, 11.

In der Schrift kommt *οὐσία* nur einmal vor und zwar Luc. 15, 12. 13 im Gleichniß vom verlornen Sohn und zwar in der Bedeutung von „Vermögen." Dagegen bildet die Schrift mehrere dem *ὁμοούσιος* formell gleich abgeleitete Adjectiva, z. B. *ἐπιούσιος* Matth. 6, 11, Luc. 11, 3, bekanntlich in dem für den täglichen Gebrauch der Christenleute bestimmten heiligen Vaterunser und *περιούσιος* Tit, 2, 4. Hierauf macht Ambrosius (de fide III, 7 bei Gerhard loci I p. 391) ausdrücklich aufmerksam wenn er sagt: hoc nomen non esse a scripturis alienum, cum formetur ab *οὐσίᾳ* eodem fere modo quo *περιούσιος, ἐπιούσιος.*[132])

2. Geschichtlich.

Sieht man von einigen patristischen Schriften ab, deren Unechtheit ansreichend erwiesen ist (Conf. Joh. Gerhard I p. 390) so ist *ὁμοούσιος* zuerst und fast gleichzeitig von den Häretikern Paulus von Samosata und Sabellios gebraucht worden. Bei Sabellios ist es positive Lehrbestimmung und bedeutet die Wesensgleichheit der drei *πρόςωπα* in der *μονάς* unter Preisgebung der Geschiedenheit der drei Personen. Beim Samosatener ist *ὁμοούσιος* durchaus nicht, wie vielfach irrthümlich behauptet wird, positive Lehrbestimmung, sondern wie Trechsel (Herzog XI. p. 252) richtig hervorhebt, ein eventueller Vorwurf gegen die orthodoxen Väter. Daß nur in diesem Sinne der Samosatener sich des *ὁμοούσιος* bedient hat, folgt zwingend aus: Athanasios (de synod. 45. 47) *τοῦ Παύλου σοφίζεσθαί τε θέλοντος καὶ λέγοντος, εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεός, οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί;* d. h. ist dann nicht der Sohn dem Vater *ὁμοούσιος*? Es handelt sich also ganz unleugbar um eine Frage, natürlich fällt es dem Samosatener nicht ein, seinerseits irgend wie die Homousie des Sohnes positiv zu behaupten. Wenn also Hilarius (de synod. 86) sagt: Male homousion Samosatenus confessus est und dann fortfährt: octoginta episcopi olim respuerunt, so hat Hilarius den Paulus entschieden

---

[132]) Vergleiche über das Ganze Pape II p. 411 p. 332 p. 333, Brettschneider Lexic. manuale II p. 192 p. 268 und I p. 470. Ist also auch die Bildung des Wortes *ὁμοούσιος* neu, so ist sie doch durchaus dem Geiste griechischer Sprachgesetze conform. Der Curiosität wegen erwähnen wir nur, daß Petavius (bei Ittig p. 99) *οὐσία* von *οὖσα* und *ἀεί* ableitet, was natürlich verfehlt ist.

mißverstanden, wie Schleiermacher (Theol. Zeitsch. 3 Heft 1822 p. 387) richtig hervorhebt. Die 80 Bischöfe also, welche auf der Antiocheischen Synode 269 ausdrücklich das Wort ὁμοούσιος verdammen, weisen damit nur eine von Paulus ihnen böswillig untergelegte Lehrmeinung zurück, ohne auf die Schriftberechtigung des Ausdrucks an sich irgend wie näher einzugehen. Von Seiten der rechtgläubigen Theologie braucht zuerst Dionysios von Rom (conf. § 6) den Ausdruck ὁμοούσιος, freilich in einer noch etwas andern, aber der späteren nikänischen Bedeutung nahe verwandten Schattirung und zwar in seinem Kampfe mit Dionysios dem Großen von Alexandreia und dieser andre Dionysios macht in seiner Antwort ausdrücklich das Wort ὁμοούσιος zu seinen eignen. Darauf braucht es Alexander in der classischen Disputation mit Areios, in welcher der arianische Streit ausbrach und ebenso scheint es Hosios bei seiner commisarischen Verhandlung in Alexandreia gebraucht zu haben, als er über οὐσία und ὑπόστασις disputirte. Man muß also sehr scharf unterscheiden den falschen Gebrauch des Wortes im Munde der Häretiker, der nur eine homousia juxta speciem, non secundum numerum kennt und dem der orthodoxen Väter, welche eine Wesensgleichheit lehren secundum et propter eandem numero essentiam divinam, so daß es in diesem Sinne wahr bleibt: alio sensu a patribus Nicenis et aliis orthodoxis fuisse receptum, alio sensu a patribus Antiochenis rejectum. Das Homousios ist also durchaus keine müssige Erfindung der Väter, sondern eine nothwendige Consequenz der biblischen Christologie. Athanasios (de decret. 20) sagt: ὁ δὲ τὰ Ἀρείου μὴ φρονῶν ἐξ ἀνάγκης τὰ τῆς συνόδου ταῦτα φρονεῖ καὶ διανοεῖται.[133])

---

[133]) Wenn der Bremenser reformirte Theologe Joh. Lampe dem Luther aus der gelegentlich hingeworfnen Aeußerung: „anima mea odit verbum ὁμοούσιον" einen schweren Vorwurf macht, so hat Joh. Gerhard (loci I p. 392, 52) diese calumniae Lampadii gebührend zurückgewiesen und jene gelegentliche Aeußerung ins rechte Licht gestellt. Luther war durch und durch Nikäner. Der gewaltige Gottesmann aus einem Guß will eben aus dem Ganzen beurtheilt werden. Gerhard hat hier Luthern denselben Dienst geleistet, den rücksichtlich der bekannten „strohernen Epistel" Eberle in seiner köstlichen tiefsinnigen Schrift: „Luthers Glaubensrichtung" (Stuttgart bei Liesching p. 50. Anml.) ihm geleistet. Conf. übrigens über die ähnlichen Angriffe des Possevin und Bellarmin auf Luther Ittig §. XL. VII p. 47.

3. Die Schriftberechtigung des Ausdrucks.

Daß sich das Wort ὁμοούσιος selbst in der Schrift nicht findet, dies alte Bedenken des Alexandrinischen Dionysios, beweist noch nicht, daß es unberechtigt ist. Die Schrift stellt einfach die großen Mysterien der Wesensherrlichkeit des Herrn in hehrer Einfalt und majestätischer Schöne hin, die heilige Theologie aber hat zwischen diesen Mysterien die begrifflichen Bindeglieder in treuer, unter meditatio, oratio, tentatio getriebner Versenkung in Gottes Wort zu finden. Das hat sie gethan. Die alte Theologie hat die termini: φύσις, ὑπόστασις, natura, persona, sacramentum, die lutherische communicatio idiomatum in solch treuer Arbeit gefunden, und entsprechen diese Ausdrücke auch in ihrer profanen Grundbedeutung nicht durchweg den großen Gottesgeheimnissen, so liegt der Grund hierfür eben in der Unvollkommenheit irdischer Zunge, von den μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ vollkommen adaequat zu reden. Nur wo der heilige Geist die ἔπη ἐπίγεια braucht, drücken sie die μυστήρια ἐπουράνια ganz concinn aus. Aber durch ihren constanten kirchlichen Gebrauch haben solche, wenn auch formell nicht in der Schrift enthaltne Ausdrücke das volle Bürgerrecht im Reiche Gottes erhalten. Es gilt auch von ihnen: Siehe ich mache Alles neu. Wie aus einem inhaltsleeren natürlichen Menschen durch die Wiedergeburt eine neue Creatur wird, so werden auch solche an sich nicht genügend volle Worte durch den heiligen Gebrauch vasa sacra, neue Worte." In diesem Lichte haben wir a priori ὁμοούσιος anzusehen. So auch sieht Zöckler (Ev. K. Zeit 1873 p. 278) die Sache an. Er wahrt das gute Recht der gläubigen Theologie, auch solche Termini zu bilden, die nicht wörtlich in der Schrift stehen und bemerkt wörtlich: „Das gute Recht des Begriffes und Ausdrucks der Homousie ist ein ganz ebenso unantastbares, wie das der Namen Trinität, göttliche und menschliche Natur Christi, Gottmensch, Erbsünde rc."

Da stellt auch Athanasios (conf. §. 21) die Sache dar. Er sagt (de decret. Syn. Nic. 21): der Inhalt des ὁμοούσιος ist vollkommen schriftgemäß, wie er aus einer ganzen Catena aurea von Schriftworten erweist: Ps. 44, Ps. 109, 3 Joh. 8, 42, Joh. 6, 46, Joh. 10, 2. 30, Joh. 16, 10, Joh. 1, 18. Er sagt in der wahrhaft classischen Stelle: γινωσκέτω δὲ ὅμως, εἴ τίς ἐστι φιλομαθής, ὅτι εἰ καὶ μὴ οὕτως ἐν ταῖς γραφαῖς εἰσιν αἱ λέξεις, ἀλλά

καθάπερ εἴρηται πρότερον, τὴν ἐκ τῶν γραφῶν διάνοιαν ἔχουσι und schließt den oben angedeuteten Schriftbeweis so: καὶ ὁ Ἰωάννης δὲ λέγων ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς . . . . τί γὰρ ἄλλο τὸν ἐν κόλποις σημαίνει, ἢ τὴν γ ν η σ ί α ν ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ υἱοῦ γ έ ν ν η σ ι ν; die Nothwendigkeit den Ausdruck kirchlich zu recipiren und zu sanctioniren war im arianischen Streit gegeben. Mit Recht sagt daher Augustinus (Tract. 97. in Joh. bei Gerhard I p. 391, 50): ad versus impietatem Arianorum haereticorum novum nomen patres homousion condiderunt, sed non rem novam tali nomine signaverunt, und dasselbe (lib. III c. Max. c. 14): Verbum illud ὁμοούσιος adversus haereticos Arianos veritatis auctoritate et auctoritatis veritate firmatum esse.

In dieses Wort ὁμοούσιος nun haben die Väter vor allen Dingen zwei Grundbegriffe hineingelegt: 1. essentiae unitatem 2. personalem distinctionem. Es ist das Wort schließlich nur eine Paraphrase von Joh. 10, 30, wie Gerhard richtig hervorhebt: Ego et pater unum sumus. Per id, quod ait u n u m Arium perculit, per id quod ait S u m u s Sabellium stravit, cum nec: „sumus“ de uno, nec „unum“ diceret de diverso.

§ 25. Die zweite Plenarsitzung.

Φιλεῖ γὰρ ὀκνεῖν πρᾶγμ' ἀνὴρ πράσσων μέγα
Sophok. Elektra 320.
Ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κ'οὐκ ὀνήσιμα
Sophok. Aeas 665.

Sehen wir in der zweiten Plenarsitzung auf die Heldengestalt des Athanasios wie er sein ὁμοούσιος siegreich mit kühnem Wurf durchsetzt, so legt uns dies das Wort der Elektra in den Mund: φιλεῖ γὰρ κ, τ, λ, sehen wir auf die heilige Entschiedenheit, mit welcher die Väter das Entgegenkommen der Gegner, selbst dessen wohlwollendste Form, die δῶρα des Cäsariensischen Eusebios als ἄδωρα zurückwiesen, so erinnert uns das an Aeas Warnung: ἐχθρῶν ἄδωρα κ. τ. λ. Deßhalb haben wir diese beiden classischen Dicta vorangestellt.

Wir geben nun die zusammenhängende Darstellung der entscheidenden Sitzung.

Der Kaiser war wieder zugegen. Zuerst erhielt das Wort der Angeklagte: Areios. Er hatte mit seinen Anhängern eine Formel vereinbart, die schriftlich eingereicht wurde und von der, wie es scheint jedes Concilsmitglied ein Exemplar erhalten hatte. Theodoret (I, 7 p. 26) sagt: *ὑπαγορεύσαντες δὲ πίστεως διδασκαλίαν ἀπέδωκαν τῷ κοινῷ* (also dem Plenum). Diese Formel muß streng Arianisch gewesen sein und enthielt jedenfalls die Schlagworte: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, ἐξ οὐκ ὄντων, ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, τρεπτὸν ἢ ἀλλοίωτον;* denn diese werden dann in dem Decret ausdrücklich namentlich verdammt. Die Formel wird öffentlich vorgelesen. Der Eindruck ist ein ungeheurer, es entsteht ein *θόρυζος πλεῖστος*, die Väter zerrissen sogleich alle diese Formel, (*εὐθέως ἅπαντες διέῤῥηξαν*), sie nennen sie unehelich und ehebrecherisch (*νόθον καὶ κίβδηλον*).[134]) Aehnlich beschreibt den Vorgang Gelasios (lib. II c. XXV bei Mansi II p. 875) *ἀλλὰ καὶ τὸ πιττάκιον δὲ αὐτῶν, ὅπερ γέμον τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ἐπιδοῦναι ἐτόλμησαν, παραχρῆμα διέῤῥηξαν.* Somit war die Niederlage der eigentlichen Arianer entschieden.

Nach Ueberwindung der entschiednen Linken war aber für das Concil noch die Hauptarbeit zu thun und die schwerste Versuchung zu überwinden. Den offnen Verrath an der Wesensherrlichkeit des Sohnes hatte das Concil ohne jedes Schwanken abgelehnt, nun sollte es das Kainszeichen schnöder Halbheit eben so entschieden abweisen. Eusebios Pamphilu tritt auf. Wir unterlassen es, das Lebensbild dieses merkwürdigen und bedeutenden Mannes zu zeichnen, sondern verweisen einfach auf die meisterliche Skizze von Semisch

---

[134]) Wer wollte die Väter ob dieses *θόρυζος πλεῖστος* tadeln, wenn gleich man sich den Tumult groß genug denken muß. Der Herr, der seiner Zeit eine Geißel aus Stricken machte und die heraustrieb, die in seines Vaters Hause kauften und verkauften, hat sich sicherlich der heiligen Entschiedenheit der Väter gefreut. Es war eben eine andre Zeit, als die unsrige ist. Jetzt sieht man in Häresien mit Vorliebe wenigstens in weiten Kreisen berechtigte Eigenthümlichkeiten, oder Resultate der freien Forschung und schilt den einen orthodoxen Eiferer, der das Wort „Irrlehrer" überhaupt noch in den Mund nimmt. Anders die alte Kirche. Eingedenk der Worte St. Pauli. Tit. 3, 10 *αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ*, nahm sie zur Häresie Stellung.

(bei Herzog IV. p. 229—238) Semisch hat dort den ihm wohlverwandten Theologen so fein und geistvoll gezeichnet, daß wir dieser Zeichnung nichts hinzuzufügen wüßten. Dagegen ist es entschieden unsre specielle Aufgabe, das Auftreten des Eusebios in der zweiten Plenarsitzung gründlich hervorzuheben. Wir kennen es ganz genau. Als nämlich Eusebios endlich nach längerem Zaudern das Nikänum unterschrieben hatte, richtete er einen längern Hirtenbrief an seine eigne Gemeinde von Cäsarea, in welchem er seine Unterschrift motivirt, beziehungsweis entschuldigt, und welches zu den wichtigsten Documenten des Concils gehört. Es ist uns aufbewahrt bei Sokrates (I, 8 p. 20—23). An der Authentie desselben ist nicht zu zweifeln, er trägt den innern Stempel der Echtheit an sich und documentirt nach Form und Inhalt sich als Eusebianisch. Nach diesem Pastorale war die Situation folgende:

Nachdem die entschieden arianische Formel pure abgelehnt war, proponirte Eusebios eine von ihm Namens des Centrums aufgestellte Formel, der Mann, dessen christologischen Standpunkt Meier (Trinität I p. 167) treffend so characterisirt: „Er ist hauptsächlich gelehrter Historiker und verleugnet dies auch nicht als Dogmatiker. So ist sein System mehr auf dem Boden der Vergangenheit entstanden. . . Er steht ruhig zwischen den Kämpfen der Zeit, nur betrübt durch ihre Verwirrungen, wünschend, man möchte so luftige Speculationen nie angestellt haben.“ Die von ihm proponirte Formel wurde in Gegenwart des Kaisers feierlich vorgelesen (*ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως ἡμῶν ἀναγνωσθέν*) und nach der Vorlesung in längerer zusammenhängender Rede von ihm eingehend motivirt und ausgelegt (*ταύτης ὑφ' ἡμῶν ἐκτεθείσης τῆς πίστεως*).

Dies *μάθημα* des Eusebios Pamphila lautet:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ θεοῦ[135]) *πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν*

[135]) In der Redaction dieses *μάθημα* bei Athanasios de decret. Nic synod. fehlt *θεοῦ* und steht nur *τοῦ πατρός*.

σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Πιστεύομεν[136]) καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον.

Τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύομεν, πατέρα ἀληθῶς πατέρα καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα. Καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Ueber den Eindruck, den dies *μάθημα* auf das Concil gemacht hat, berichtet Eusebios seiner Gemeinde ein Dreifaches.

1. Es habe Niemand einen Widerspruch erhoben (*οὐδενὶ παρῆν ἀντιλογίας τόπος*).

2. Der Kaiser habe es ausdrücklich gebilligt, es mit seinem eignen Glauben für übereinstimmend erklärt und nur die Hinzufügung des einen Wortes ὁμοούσιος verlangt (*ὀρθότατα περιέχειν αὐτὴν ἐμαρτύρησεν, οὕτω τε καὶ ἑαυτὸν φρονεῖν ἐμαρτυρᾶτο, ἑνὸς μόνου προσεγγραφέντος ῥήματος ὁμοουσίου*).

3. Dies sein *μάθημα πρῶτον* liege eigentlich der *δευτέρα πίστις* d. h. dem von den Vätern decretirten Glauben zu Grunde, die Väter hätten seinen Ausdrücken nur Zusätze beigefügt (*ταῖς ἡμετέραις φωναῖς προσθήκας ἐπιβάλλοντες*).

Diese Darstellung ist allerdings sehr schönfärberisch[137]) und bedarf durchgehends der Berichtigung. Wahr ist ad 1, daß über das *μάθημα* des Eusebios eine Debatte nicht stattgefunden hat, weil es die Väter zur Amendirung nicht für geeignet hielten. Deshalb hüllte sich das Concil in rücksichtsvolles Schweigen. Es war in der That nicht der rechte Ort (*τόπος*) für eine Debatte (*τῆς ἀντιλογίας*). Wahr ist ad 2 ferner, daß der Kaiser das *μάθημα* seines persön-

---

[136]) Athanasios (I. 1) fügt *δέ* hinzu. Sonst stimmen die Redactionen bei Sokrates und Athanasios überein.

[137]) Auch Hefele (I p. 279) bezüchtigt den Eusebios wiederholt der Unredlichkeit und besonders deshalb, weil er den positiven Bestimmungen seines *μάθημα* selbst in dem Pastoralschreiben eine abschwächende Deutung gab. Wir möchten sagen, Eusebios habe sich selbst das Recht reserviren wollen, sein *μάθημα* je nach Bedürfniß auch nach Links hin auszulegen.

lichen Freundes wohlwollend beurtheilt, wohl auch seine wesentliche Christlichkeit hervorgehoben hat, aber sein Dringen auf das Wort *ὁμοούσιος*, welches von Eusebios nicht vergessen, sondern geflissentlich nnd grundsätzlich umgangen war, kam doch einer Verwerfung des Eusebianischen Mathema vollständig gleich. Falsch ist ad 3 entschieden die Darstellung, als sei das Symbol von Nikäa eigentlich nur unter Hinzufügung des Wortes *ὁμοούσιος* aus dem Eusebianum entstanden und es sei also nur eine redactionelle Ueberarbeitung jenes.[138]) Es ist viel mehr aus unsrer bisherigen Entwickelung klar hervorgegangen, daß die starke Rechte ihr vollkommen festiges *μάθημα*, wie es aus den Fractions- und Commissionsberathungen hervorgegangen ist, in die Plenarsitzung mitgebracht hat und nachdem das des Eusebios verlesen war und das Concil, so wie der Kaiser sich über dasselbe schonend, aber ablehnend ausgesprochen hatte, wurde nun die *πίστις* der Rechten vorgetragen. Ehe wir aber die Plenarsitzung weiter verfolgen, schieben wir hier die Beurtheilung des abgelehnten *μάθημα* des Eusebios ein.

§ 26. Kritik des Mathema des Eusebios Pamphilu.

Wir schicken der Kritik des Einzelnen zwei allgemeine Bemerkungen voraus, die auf die Einzelheiten erst das rechte Licht werfen.

1. Eusebios repräsentirt in der Trinitätslehre und Christologie den vornikänischen Standpunkt. Zwar will er Nichts zu schaffen haben mit den notorischen Häresien des Areios, aber er lehnt auch den weitern begrifflichen Ausbau der Trinitätslehre im Athanasianischen Sinne ebenso entschieden ab, der doch eine unabweisliche Consequenz des einmal nicht mehr zu ignorirenden Auftretens des Häresiarchen war. Was bis 320 berechtigt war, war 325 eben unberechtigt. Vor dem Auftreten des Arianismus hätte man die Eusebianische Christologie wegen ihres nur sehr milden Subordina-

[138]) Formeln, die dazu bestimmt sind, für ganze saecula zu gelten und die Kirche zu nähren, sprudeln immer als origineller Lebensstrom aus einem geistgesalbten Herzen. So das Apostolicum, so das Nikänum, so Luthers Katechismus. Compromißformeln, redactionell zugestutzte Erzeugnisse der Neologie haben immer nur ephemere Bedeutung.

tianismus gepriesen. Wäre Eusebios früher heimgegangen, so hätte man ihn unter die trinitarisch und christologisch am weitesten geförderten Väter zählen müssen. Jetzt aber mußte der Eusebianischen Christologie im Herzen der rechtgläubigen Väter ein scharfes: „Zu spät" entgegentönen. Wie der vom Kaiser Constans II. 648 gemachte Versuch, durch den τύπος die Situation vor dem monotheletischen Streit zurückzuzaubern und eine nach des Herrn Rath einmal mächtig in Fluß gekommene Lehrströmung zu ignoriren, wirkungslos blieb, so mußte das Eusebianum, wäre es von den Vätern angenommen worden, ebenso wirkungslos bleiben. Wie es im Leben jedes einzelnen Christenmenschen eine Zeit giebt, in welcher er noch unter des Wortes Regel steht: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns," aber wie für jeden eine Zeit kommt, wo schon das andre Wort gilt: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich" so giebt es auch in der Geschichte und besonders in der Lehrgeschichte des großen Reiches Gottes Zeiten, in denen der Herr das „nicht wider ihn sein" passiren läßt, aber kommen große Entscheidungszeiten, in welchen er entschieden das „für ihn" fordert.

2. Eusebios hat sein μάθημα durchweg nach biblisch-theologischer Methode verfaßt, wie dies am deutlichsten der Schluß zeigt, wo er Matth. 28, 19 als Finale setzt. So berechtigt aber an sich die biblisch-theologische Methode ist — wer wollte in unsern Tagen gegen sie polemisiren, in welchen die biblische Theologie eine so hohe Bedeutung erlangt hat — so hatte doch der Kampf die Situation auf eine Höhe gehoben, daß nur ein nach dogmatischer[139]) Methode con-

[139]) Wir setzen zum Behufe besseren Verständnisses dieses für uns sehr wichtigen Gedankens hier die Definitionen der drei verwandten theologischen Wissenschaften: „Exegese, Biblische Theologie, Dogmatik," wie wir sie definiren her:

a) Die Exegese ist diejenige theologische Wissenschaft, welche den genuinen Inhalt des einzelnen Schriftwortes oder Schriftabschnittes in erster Linie nach der grammatisch-historischen, in zweiter nach der allegorischen Methode ermittelt, von keiner andern Voraussetzung ausgehend, als von der, daß die ganze Schrift das geoffenbarte, theopneustisch geschenkte Gotteswort ist und daß zu ihrer Erfassung die πίστις das gottgeordnete ὄργανον ist.

b) Die biblische Theologie ist diejenige theologische Wissenschaft, welche die Summa der Verkündigung eines ganzen Buches der Schrift, oder eines einzelnen heiligen Schriftstellers, oder den Gesammtinhalt der Schriftlehre über einen bestimmten locus ermittelt und neben der sub 1 schon gesetzten Voraussetzung der θεοπνευστία und πίστις noch die andre der ἀναλογία τῆς πίστεως hat. Beide

struirtes und durch eine dogmatische Formel gekröntes Symbolum dem wahren Bedürfniß entsprach. Es war darum durchaus nicht Eigensinn, oder starre Consequenzmacherei, wenn Athanasios die specivisch dogmatischen Begriffe *οὐσία* und *ὁμοούσιος* für das Symbolum postulirte sondern es kennzeichnet ihn als den großen auf der Höhe der Situation stehenden Theologen, daß er die Krönung des Gebäudes durch einen dogmatischen Kranz entschieden verlangte.

Wir gehen nun zu den einzelnen Punkten über.

Characteristisch ist zunächst das vollständige Fehlen des Wortes *υἱός* im ganzen eigentlichen *μάϑημα*. Nur im Anhang findet es sich einmal aus äußrer Nöthigung. An die Stelle des *υἱός* tritt *λόγος*. Das ist ein arger Rückfall. Lange vor Nikäa hatte durch Tertullians Einfluß (conf. § 6) die Theologie sich von dem vorherrschenden Gebrauch des Wortes *λόγος* emancipirt und dieses durch *υἱός* ersetzt. Nur dadurch, daß die erste Hypostase der Trinität von Eusebios *πατήρ* genannt wird, deutet er von ferne und implicite das Sohnsein des Herrn an.

Der Sohn ist wohl ein *γεγενημένος* von *γίγνομαι*, also ein Gewordener (nicht wie Areios will, ein *ποιηϑείς*, ein Gemachter, ein *κτισϑείς* ein Geschaffner), aber auch nicht ein *γεννηϑείς*, ein Erzeugter, wie Athanasios will. Auch das ist ein Rückfall hinter Origenes zurück, der in dem classischen *ἀεὶ γεννᾷ ὁ πατὴρ τὸν υἱόν* doch schon die radix *γεννάω*, nicht *γίγνομαι* vom Sohne zu gebrauchen wußte. Merkwürdig ist auch, daß Eusebios grade das *πρωτότοκον πάσης κτίσεως* ins *μάϑημα* hineinbringt. Es ist dies ja ein Schriftwort (Kol. 1, 15) und als solches unanfechtbar, nur ist die einzig richtige, grammatisch vollkommen berechtigte, zugleich der Analogie der Schrift allein entsprechende Auslegung die, welche Luther mit seinem exegetischen Tact richtig gefunden hat. *Πρῶτος*

---

ad 1 u. 2 genannten Wissenschaften ruhen also auf dem Formalprincip der evangelischen Kirche und theilen sich in dieses.

c) Die Dogmatik ist diejenige theologische Wissenschaft, welche das von der Exegese geschöpfte und biblisch-theologisch präparirte Schriftmaterial in ein logisches System bringt und dabei auf der justificatio sola fide, als dem Materialprincip der Kirche fest ruht und von diesem heiligen Centrum alle übrigen Schriftlehren als harmonisches Strahlenbüschel ausgehen läßt, und der Unterschied zwischen Dogmatik und Philosophie liegt darin, daß das Princip der letzteren *ὁ λόγος*, nämlich die Logik, das Princip der ersteren *ὁ ΛΟΓΟΣ ἔνσαρκος*, das heißt das fleischgewordne Wort als Rechtfertigungsprincip ist.

in πρωτότοκος ist comparativisch zu fassen.[140] Er war gezeugt (τεκεῖν) bevor Alles andre geschaffen war (κτίσις). Wir meinen aber dem Eusebios nicht Unrecht zu thun, wenn wir glauben, er habe darum grade diesen von den Arianern notorisch falsch ausgelegten Spruch ins Symbolum aufgenommen, damit die Arianer als goldne Brücke ihre geliebte radix κτίζειν, wenigstens indirect in dem Substantivum κτίσις fänden. Er sagt von dem Sohne zwar aus, er sei θεὸν ἐκ θεοῦ, aber seitdem Areios vom Sohne ein θεὸν εἶναι μετοχῇ χάριτος und ein λέγεσθαι ὀνόματι μόνον θεόν (Conf. § 12 88) gelehrt hatte, genügte dies nicht mehr, es mußte zu dem θεός ein jede abschwächende Deutung geradezu unmöglich machendes Epitheton ornans gefügt werden, wie dies Athanasios in seinem ἀληθινός gethan hat.

Dazu kommt, daß die Arianischen Irrlehren nirgends direct ausgeschlossen sind und daß sämmtliche positive Lehrbestimmungen fehlen, die wenigstens indirect eine Widerlegung jener Häresien gewesen wären. Es fehlt das ἀΐδιος, es fehlt οὐσία, es fehlt ὁμοούσιος.

War aber das μάθημα des Eusebios so beschaffen, so haben wir den Herrn zu preisen, daß er den Führern der Rechten die Klarheit und Entschiedenheit gegeben hat, über diesem Symbolum keinen Pact mit der Gegenpartei zu schließen. Ein solches Compromiß hätte die traurigsten Früchte tragen müssen. Die Ausgestaltung der Christologie wäre in dem Stadium der Unfertigkeit geblieben. Die dann in der Kirche verbleibenden Arianer hätten als unheimliche Fiberglut den Lehrorganismus der Kirche weiter zersetzt. Kurz die Situation wäre eine ganz andre, eine entschieden schlimmere, weil unklare, verschwommene gewesen. Wer also die orthodoxen Häupter von Nikäa darum zu tadeln wagen wollte, daß sie dies Compromiß von der Hand gewiesen, dem müßte jedes Verständniß fehlen für ein

[140]) Muß doch selbst Daniel Schenkel (Lange Bibelwerk N. T. 9. Theil p. 175) freilich in seiner besseren Zeit, ehe sein völliger Abfall sich entschieden hatte, die comparative Bedeutung von πρωτότοκος anerkennen. Er polemisirt gegen die arianische und socinianische Erklärung, so wie gegen de Wette und sagt ausdrücklich: „Christus wird seinem Ursprung nach vom Apostel in das ewige Sein Gottes zurückversetzt. Es wird von ihm ausgesagt, daß er im Verhältniß zu jeglichem Geschaffenen schon vorher gezeugt war. Es wird also hier der vorzeitliche Ursprung des Personenlebens Christi gelehrt.

zartbesaitetes Gewissen, welches die einmal erkannte und geglaubte Wahrheit ganz und voll behaupten muß und unter keiner Bedingung aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben. Häretische, heterodoxe und selbst nur latitudinarische Lehrer können immer Compromisse schließen, weil ihr ganzer Standpunkt selber ein Compromiß zwischen dem heiligen Geist und dem unheiligen eignen Geist ist. Daher kann nur böser Wille, oder völliger Mangel an geschichtlicher Objectivität aus dem Umstande, daß latitudinarische Theologen immer die Hand zum Compromiß reichen, orthodoxe Theologen dagegen diese Hand immer zurückweisen, die Ersteren dieserhalb als Heroen evangelischer Milde preisen, die letzteren dagegen als Starrköpfe verurtheilen.[141])

§ 27. Die zweite Plenarsitzung. Fortsetzung.

Nachdem Eusebios Pamphilu sein μάϑημα vorgelesen und theologisch motivirt hatte, nahm sofort der Kaiser das Wort. Während

[141]) Athanasios und Eusebios von Cäsarea zu Nikäa — Luther und Zwingli zu Marburg, welche gewaltige geschichtliche Parallele! Dort Athanasios größte, hier Luthers schwerste Stunde, aber Beide haben ihrem Herrn volle und ganze Treue gehalten. Dieser Ruhm vor den Engeln des Himmels entschädigt sie reichlich für die durch die ganze Kirchengeschichte fortlaufenden Angriffe der kleinen engen Geister. Der Eine hat zu Nikäa von dem wunderbaren Wesen des Herrn auch nicht ein Haar breit sich abdringen lassen, der Andre hat das wunderbare Walten des Herrn in welchem er aber nur die volle Consequenz seines wunderbaren Wesens klar geschaut hat am Altar bei der höchsten Gabe, die der Herr auszutheilen hat, beim Sacrament auch nicht um ein Haar breit verkümmern lassen und das Kleinod selbst den Thränen des edlen Zwingel nicht geopfert. Der Herr braucht eben neben den mittelmäßigen Geistern und den Durchschnittscharacteren, die er in Durchschnittszeiten der Kirche trefflich zu verwerthen weiß, wie er ja mit unsrem Epigonengeschlecht wunderbare Geduld hat, auch solche Männer, die in großen Entscheidungszeiten in vollem kühnen Glaubenswurf, in der felsenfesten Gewißheit, daß es des Herrn Sache ist, vorzusehen, was daraus wird, auch einmal sagen: Fiat justitia, pereat mundus, und es ist wahrlich nicht das geringste Verdienst von Steinmeyer die Geschichte der Geburt des Herrn Berlin 1873, daß auch er p. 107 in Luthers Haltung zu Marburg dessen größte Stunde sieht und mit voller Consequenz zeigt, wie der Unterschied in der Abendmahlslehre nur das äußre φαινόμενον des tiefen klaffenden Risses in der Christologie ist. Er citirt Luthers Wort an Zwingli: Cave tibi, cave tibi unquam ab ista opinione (— der ἀλλοίωσις) est enim larva quaedam diaboli.

er aber in der ersten Plenarsitzung nur allgemein zum Frieden gemahnt und geflissentlich jeden Schein dogmatischer Einmischung vermieden hatte, ist der Inhalt seiner Rede in der zweiten Plenarsitzung. die Eusebios seiner Gemeinde in jenem Pastoralschreiben auszugsweis mittheilt, ein wesentlich dogmatischer. Ist dieser Auszug des Eusebios treu, so hatte die kaiserliche Rede einen doppelten Zweck. Einmal trat der Kaiser entschieden zu Gunsten des *ὁμοούσιος* ein,[142]) sodann aber war er eifrig bemüht, einige Bedenken zu widerlegen, welche manche sonst wohlwollende Väter gegen *ὁμοούσιος* hegen mochten. Ein Hauptbedenken scheint die Furcht gewesen zu sein, daß die Wesensherrlichkeit des Vaters gefährdet werde, wenn man seine *ἄϋλος καὶ νοερὰ καὶ ἀσώματος οὐσία* mit dem *σωματικὸν πάθος* scil. des fleischgewordnen Sohnes in nothwendige Beziehung setze. Sie faßten eben zu grob sinnlich das Wort auf, welches die orthodoxen Väter geistig nnd geistlich, aber wirklich und wesenhaft verstanden wissen wollten, und so gipfelt des Kaisers Rede in den Worten bei Sokrates (I, 8 p. 21) *θεί οις τε καὶ ἀποῤῥήτοις ῥήμασι προςήκειν τὰ τοιαῦτα νοεῖν.*[143])

---

[142]) Wenn freilich Neander (Dogmeng. I p. 304) die Sache so darstellt, als habe der Kaiser den Vorschlag gemacht, Christus sei *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, so ist das mindestens mißverständlich, weil es die Deutung zuläßt, als stamme dieser Fundamentalsatz aus der Initiative des Kaisers, während doch factisch Constantin nichts weiter that, als daß er auch seinerseits das anerkannte, was die Majorität der Bischöfe in freier Initiative erarbeitet hatte, und wenn endlich Hermann Schmidt (Concilien. Stuttgart 1870 Steinkopf) p. 9 flüchtig bemerkt „Wie das ganze Concil ein Gedanke des Kaisers war, wie er die Kosten desselben bestritt und den herzureisenden Bischöfen Portofreiheit gewährte, so war er es auch, der die schließliche Entscheidung herbeiführte und zwar, was nicht ohne Bedeutung ist, wesentlich mit Hülfe eines der wenigen lateinischen Bischöfe die sich eingefunden hatten, der Bischof Hosios von Cordova“ so möge Schmidt selber zusehen, wie er diese Behauptung mit den Quellen der Conciliengeschichte irgend zu vereinigen vermag, falls er diese Quellen kennt. Uns wenigstens ist ein so oberflächliches Urtheil über Nikäa selten vorgekommen.

[143]) Wir geben bereitwillig zu, daß es dem Kaiser besser angestanden hätte, wenn er auch in der zweiten Plenarsitzung das specivisch dogmatische Gebiet nicht beschritten hätte, räumen aber auch ebenso willig ein, daß die Verhältnisse die Versuchung zu solcher Einmischung für den Kaiser sehr stark machten, Constantin war bei aller sittlichen Unfertigkeit eine feurige, geistlichen Eindrücken sehr zugängliche Natur. Nun war ihm im Laufe der Verhandlungen das *ὁμοούσιος* entschieden Herzenssache und seine Annahme Herzensbedürfniß geworden. Es erfüllte ihn mächtig der große Gedanke, nach der Wiederherstellung der Reichs-

Den weitern Gang der Verhandlungen kennen wir gleichfalls urkundlich aus dem Briefe des Eusebios. — Nachdem der Kaiser gesprochen, wurde das von der orthodoxen Majorität präsentirte Symbolum verlesen und an diese Vorlesung schloß sich eine eingehende Debatte. Es muß ein ernstes theologisches Ringen gewesen sein. Die gemäßigten Arianer thaten *ἐπερωτήσεις*, die Orthodoxen ertheilten *ἀποκρίσεις* und die Debatte drehte sich um die gründliche Prüfung des wahren Sinnes des Gesagten (*ἐβασάνιζέ τε ὁ λόγος τὴν διάνοιαν τῶν εἰρημένων*). Anfang und Ende der Debatte füllte ausschließlich die Verhandlung über das Wort *ὁμοούσιος*, in der Mitte wurde das *γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα* besprochen. Hier beruhigten sich die gemäßigten Opponenten leichter. Sie wurden überzeugt, daß das *ποιηθέντα* auf den Sohn nicht passe, weil es ja von den übrigen durch ihn geschaffnen Geschöpfen ebenso gebraucht werde (*ἐπειδὴ τὸ ποιηθὲν κοινὸν ἔφασκον εἶναι πρόςρημα τῶν λοιπῶν κτισμάτων τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένων*). Mancher mag wohl diesen Passus zugelassen haben mit der Mentalreservation, daß er dadurch die Geschöpflichkeit des Sohnes an sich nicht aufgebe, sondern den Sohn nur über jede gewöhnliche Geschöpflichkeit hinaushebe. Ueber *ὁμοούσιος* dagegen wurde, wie schon angedeutet, zweimal disputirt. Zuerst schienen die Opponenten beruhigt durch die Erklärung der Orthodoxen: *ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς εἶναι*, heiße nicht, *ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ πατρός*. Gegen den Schluß der Debatte kam man aber noch einmal auf *ὁμοούσιος* zurück. Die Orthodoxen erwiesen aus der Schrift, daß die Art der Zeugung des Sohnes unaussprechlich und für jede Creatur unfaßlich sei (*τοῦ τρόπου τῆς γεννήσεως ἀνεκφράστου καὶ ἀνεπιλογίστου πάσῃ γεννητῇ φύσει τυγχάνοντος*). Die beste Art aber, von diesem hehren Mysterium göttlicher Majestät und innertrinitarischer Herrlichkeit zu reden, sei eben das *ὁμοούσιος*, weil durch dies Wort wenigstens sicher jede

einheit auf politischem Gebiet nun auch auf dogmatischem jeden Zwiespalt zu verhindern. Uebrigens hat jedenfalls auf die Fassung des vom Concil angenommenen Symbolums die kaiserliche Einmischung gar keinen Einfluß gehabt. Höchstens mochte die kaiserliche Rede mithelfen, um für das Symbolum, welchem die Majorität schon vor ihr gesichert war, eben eine so imposante, an Einstimmigkeit grenzende Majorität zu sichern und mancher zögernde Bischof mag sich haben fortreißen lassen, wie dies in Bezug auf seine Person Eusebios wenigstens zwischen den Zeilen lesen läßt.

Herabdrückung des Sohnes vollständig ausgeschlossen werde. So ging das *ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν* als bewährt (*ἐξεταζόμενος*) aus der Debatte hervor. Die Debatte diente dazu, dies hehre Wort festzustellen. So verstehen wir: *ὁ λόγος* (nämlich die Debatte) *συνίστησι* (nämlich stellt fest) den Begriff der Homousie. Es war nun Alles reif zur Abstimmung. Wir denken uns eine längere Pause, damit die Gewissen noch einmal mit sich zu Rathe gehen könnten. Dann folgte die welthistorische Stunde, in welcher die Christenheit in feierlicher Versammlung ihrer Häupter auf des Herrn Frage im Evangelium des XIII. Sonntags nach Trinitatis: Was dünket euch von Christo, weß Sohn ist er? eine volle officielle Antwort geben sollte. Die Abstimmung erfolgt, der Kaiser stimmt mit. Eine überwältigende, fast einstimmige Majorität stimmt für das Symbolum. Nach längerem Zögern auch Eusebios Pamphilu (*Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου μικρὸν ἐπισχὼν . . . καὶ ἐπῄνεσεν*). Nach Athanasios (de decret. Nic. Syn. 3) hat das Zögern des Eusebios einen vollen Tag gedauert (*καί τι πρὸ μιᾶς ἀρνούμενος, ὅμως ὕστερον ὑπογράψας*). Nur 17 Bischöfe schwankten nach der Angabe des Rufinus (hist. eccl. X, 5 p. 174) ernstlich entschlossen sich aber endlich auf Rath des Nikomediers zu unterschreiben, ohne überzeugt zu sein. Sie unterschrieben sola manu, non mente und Eusebios[144]) war der auctor hujus simulationis. Nur Areios selbst und seine beiden von Anfang an allein consequenten bischöflichen Partisanen, die Aegypter Theonas und Secundus, verweigern die Unterschrift entschieden. Daß nur diese drei das Symbolum selbst nicht unterschrieben haben, geht aus dem Hirtenbriefe, welchen die Väter von Nikäa an die Dioikese Alexandreia gerichtet haben und den uns Sokrates (I, 9 p. 23 ff.) mittheilt, urkundlich hervor, so

---

[144]) Die Haltung des Eusebios Pamphilu zu Nikäa verdient die vollste Theilnahme. Man merkt dem Rechtfertigungsbriefe an seine Gemeinde den Schmerz ab, den der zur Eitelkeit neigende, bedeutende, früher auch dogmatisch einflußreiche Theologe empfindet, daß seine Christologie durch eine mächtige Entwicklung bei Seite geschoben sei, aber man merkt auch den Kampf eines ehrlichen Gewissens, welches sich in die vom Concil sanctionirte reine Lehre hineinfinden will. Der andre Eusebios dagegen hat sich zu Nikäa das Grab seines Ruhmes gründlich gegraben. Wie schön sticht die Ehrlichkeit des Ketzer Arius und der beiden Aegypter gegen die simulatorische Theologie sola manu non mente des Nikomediers ab, etwa ebenso, wie der Rationalismus vulgaris in ehrlichen Händen vom Protestantenverein.

daß die abweichenden Angaben der übrigen Berichterstatter dieser Urkunde gegenüber sich eben als Irrthum erweisen. Der Kaiser sanctirnirt das Symbolum. Er hält nach Sozomenos (I, 21 p. 355) die Entscheidung (*συμφωνία*) für von Gott bestätigt (*θεόθεν δεδοκιμᾶσθαι*). Areios selbst wird vom Kaiser mit der Verbannung belegt (*ὁ βασιλεὺς*[145]) *Ἄρειον μὲν ὑπερορίῳ φυγῇ ἐζημίωσεν*). Die Bischöfe und Gemeinden sollten ihn und seine Gesinnungsgenossen für gottlose Menschen halten (*ἀσεβεῖς ἡγεῖσθαι αὐτόν τε καὶ τοὺς αὐτοῦ ὁμόφρονας*). Die Schriften des Areios und ins Besondre die Thaleia werden zur Verbrennung verurtheilt (*καὶ πυρὶ παραδοῦναι, εἴ τι αὐτῶν εὑρίσκοιτο σύγγραμμα*). Wer diese Schriften verberge und nicht sofort anzeige und verbrenne, der sollte mit dem Tode bestraft werden (*εἰ δέ τις φωραθείη κρύπτων, καὶ μὴ παραχρῆμα καταμηνύσας ἐμπρήσῃ, θάνατον εἶναι τὴν ζημίαν*). Als nun die vom Kaiser angeordnete Verurtheilung der Person des Areios auch unterschrieben werden sollte, verweigerte Eusebios von Nikomedien und Theognios, der episcopus loci die Unterschrift. Sozomenos (I, 21 p. 355) sagt: *ἰστέον μέντοι, ὡς τῇ Ἀρείου καθαιρέσει οὔτε ἔθεντο οὔτε ὑπέγραψαν Εὐσέβιος ὁ Νικομηδείας καὶ Θεόγνιος ὁ Νικαεὺς, καίπερ τῇ γραφῇ τῆς πίστεως συναινέσαντες*).

In diesem Eusebios mochte sich doch wohl die Stimme des Gewissens endlich regen. Er hatte den Areios zum Widerstande gestachelt und nun sollte er auch dessen persönliche Verdammng gut heißen. Das war selbst für das elastische Gewissen dieses schlauen Diplomaten zu viel. Vielleicht mochte er auch Kunde haben von der augenblicklich gegen ihn sehr abgünstigen Stimung der aula regia. Er mochte es ahnen, daß ein Schlag gegen ihn geführt werden sollte und so zog er es vor, durch Verweigerung der Unterschrift wenigstens den Schein zu retten, als hätte er sich durch seine Characterfestigkeit die kaiserliche Ungnade zugezogen. Der Kaiser entsetzt nun nachträglich

---

[145]) Das Concil verurtheilt die Lehre, nicht die Person des Irrlehrers. Diese wird einfach der weltlichen Gerichtsbarkeit anheimgestellt. Das Urtheil über Areios selbst fällt der Kaiser. Unter *ὑπερόριος φυγή* versteht der Kaiser eine nothwendige Flucht über die Grenzen des römischen Reichs hinaus. Leider ist das, was hier dem Areios geschah, der Grundzug der Geschichte der Arianer geworden. Der Arianismus aus dem Römerreich gebannt, ging vermöge einer freiwilligen *ὑπερόριος φυγή* zu den anwohnenden Germanen.

auch diese beiden Opponenten und befiehlt den Gemeinden von Nikomedien und Nikäa unverzüglich andre und zwar orthodoxe Bischöfe zu wählen. Wirklich wurde, wie wir gleich hier nachrichtlich bemerken (conf. Apol. c. Arian. 7) Amphion Bischof von Nikomedien und Chrestos Bischof von Nikäa. Sozomenos verschweigt nicht, daß sich Eusebios die kaiserliche Ungnade auch dadurch zugezogen, daß er als Günstling der Constantia, der Schwester des Kaisers, in dem Kampf zwischen deren Gemahl Licinius und Constantin eine zweifelhafte und zweideutige Rolle gespielt hatte. Die actenmäßigen Beweisstücke dafür mochten dem Kaiser zu Nikäa während des Concils unterbreitet sein.

Die zweite Plenarsitzung war zu Ende. Ein großes Resultat war erreicht. Die Väter hätten zum Schluß singen können:

Πάντες σήμερον ὧδ' ἀθροισθέντες
Δοῖμεν ἀλλήλοις χεῖρας
Διὰ παντὸς μενοῦντες δεθέντες
Εἰς πικράς σου τὰς πληγάς.
Σημεῖον δέ σε τὸ νῦν ψαλέσθαι
Προθύμως καὶ κάλλιστα λαβέσθαι
Εἴποις. Ἀμήν. Φάθι νυν
Ἡ γ' εἰρήνη σὺν ὑμῖν.[146])

§. 28. Das Nikänische Symbolon.

Das christologische Decret, welches durch die Abstimmung der Väter symbolisch verbindende Kraft bekommen und durch die kaiserliche Sanction zum Reichsgesetz erhoben war, lautet in der revidirten Gestalt (August Hahn. Bibliothek der Symbole I p. 105—107) welche übrigens auch Dorner (I p. 832, 36) acceptirt und über dessen Lesarten wir in der Anmerkung genau berichten werden, also:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε[147a]) *καὶ ἀοράτων ποιητήν.*[b])

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,

---

[146]) Conf. *Ἀγνοούμενα καὶ ἐπιγινωσκόμενα* von Henricus Kölling Gotha bei Fr. Andr. Perthes p. 39. Melodie: Herr und Aelt'ster deiner ꝛc.

[147a]) Gelasios bei Mansi II p. 877, liest: *ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων ποιητήν.*

b) bei Ittig p. 113 *δὲ καί.*

γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς ΟΥΣΙΑΣ τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ,[c]) *φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ΑΛΗΘΙΝΟΝ*[d]) *ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα ΟΜΟΟΥΣΙΟΝ τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο*[e]) *τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς,*[f]) *τὸν*[g]) *δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐναν-θρωπήσαντα, παθόντα*[h]) *καὶ ἀναστάντα τῇ, τρίτῃ ἡμέρᾳ*[i]) *καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς*[k]) *καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.*

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.[l]) *Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι*[m]) *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν*[n]) *τρεπτὸν*[o]) *ἢ ἀλλοίωτον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ*[p]) *ἐκκλησία.*

---

c) bei Ittig p. 113 *καί.*

d) bei Ittig l. l. fehlt *ἀληθινόν*. Dieses findet sich aber in allen guten Handschriften, ist überdies streng wesentlich und echt nikänisch.

e) bei Ittig durch einen ganz sinnlosen Druckfehler: *ἐγέννετο.*

f) Eusebios bei Sokrates liest *τὰ ἐν τῇ γῇ*. Gelasios bei Mansi II p 880 hat: *τὰ* (also ohne *τε*) *ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ*. Uebrigens ist die Lesart *τὰ ἐν τῇ γῇ* auch beibehalten bei J. T. Müller, die symbol. Bücher I, XLVIII. und Gieseler I p. 337 d, so wie Ittig p. 113.

g) *τόν* fehlt bei Eusebios, steht aber bei Athanasios und ist grammatisch unentbehrlich.

h) Gelasios bei Mansi l. l. liest *παθόντα ταφέντα καὶ ἀναστάντα.* Ebenso bei Mansi II p. 916.

i) Gelasios bei Mansi p. 880 fügt hinzu: *καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός*. Dieser Zusatz fehlt aber bei Mansi p. 916.

k) bei Ittig fehlt *καί* und *ἐρχόμενον*. Keine der abweichenden Lesarten übt übrigens auf den Sinn der specivisch nikänischen Lehrmomente irgend einen Einfluß.

l) bei Mansi II p. 668 *καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* und Gelasios bei Mansi p. 880: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα.*

m) *ὅτι* fehlt bei Gelasios l. l.

n) bei Gelasios Mansi II p. 880 fehlt *κτιστόν.*

o) Vor *τρεπτόν* hat Athanasios ein *ἤ*, bei Mansi II p. 668 stehen die Worte in andrer Reihenfolge: *ἢ κτιστὸν ἢ ἀλλοίωτον ἢ τρεπτόν.*

p) Bei Eusebios (Sokrates), bei Mansi II p. 668 und Gelasios bei Mansi p. 880 und p. 916 haben den Zusatz: *καὶ ἀποστολική*. Die Kritik hat ihn aufgegeben. Hineingekommen mag er in das Symbol sein, um der Ansicht zu wehren, als sollte durchs Nikänum das Apostolicum abrogirt werden.

Natürlich haben wir an das Nikänische Symbolum nicht das Secirmesser der Kritik anzulegen. Es ist eins der drei großen ökumenischen Symbole der Christenheit und nimmt seit mehr, denn 1500 Jahren als Ausdruck des christologischen Bekenntnisses der ganzen Christenheit auf Erden eine herrliche Stellung ein. Wir begnügen uns, es frei und offen zu bekennen, daß wir im Nikänum den reinen und vollen Ausdruck unsres christologischen Glaubens wiederfinden, und es in allen seinen Stücken freudig und begeistert zu unsrem eignen Bekenntniß machen. Es ist dem zersetzenden Einfluß unsrer Zeit nicht gelungen, auch nur ein einziges Wörtlein im Nikänum anzunagen, wir meinen, ihm in irgend einem Punkte die Ueberschreitung der Schriftgrenze nachzuweisen. Wir unsrerseits wollen, so der Herr Gnade schenkt, stehen und fallen bis zum letzten Athemzuge unter der Fahne des Ὁμοούσιος. Wir befinden uns in unbedingter Uebereinstimmung zu Zöckler (Ev. Kirch. Z. 1873. p. 286) der wörtlich sagt: „Wollen wir überhaupt den kirchlichen Standpunkt festhalten, beim Bekenntniß zum eingebornen Sohne des lebendigen Gottes verharren, so würde es ebenso thöricht, als vermessen sein, das nach Alter und Ansehen dem Apostolicum gleichstehende Nikäno — Constantinopolitanum, das Geisteserzeugniß der beiden ältesten allgemeinen Concilien der Kirche aus der Reihe der mit symbolischer Autorität begabten Urkunden der älteren christlichen Literatur verschwinden zu machen." — Steht aber die symbolische Bedeutung des μάϑημα von Nikäa eo ipso fest, so erübrigt uns noch, seine theologische Bedeutung kurz zu characterisiren, das heißt davon zu reden, welchen Anstoß das Symbol der wissenschaftlich-theologischen Arbeit gegeben und welche Förderung die letztere dem Symbol zu danken hat. — Wir setzen ein bedeutungsvolles Wort Dorners hierher.

Dorner sagt (I p. 833): „Die Väter hatten zu Nikäa zu bekennen, was der Inhalt des christlichen Bewußtseins sei. Das ist ihre Bedeutung, nicht aber dogmatische Speculationen zu geben. In die dogmatische Untersuchung waren auch nur erst wenige eingegangen; das geschah erst etwa ein Decennium später. Erwägt man nun, wie das Eingehen auf die dialektische Vermittlung Vielen die unmittelbare Sicherheit des christlichen Bewußtseins rauben und wie an die Stelle der wirklich großartigen Einheit des Geistes, die sich in Nikäa noch kund thun konnte, eine Manigfaltigkeit der Ansichten

treten mußte, die erst nach durchlaufner Vermittlung und allseitig errungener Klarheit sich zu einer, wenn auch nicht einförmigen, doch harmonischen Einheit in allen Hauptpunkten herstellen konnte, so muß es als eine besondre Gunst der Vorsehung angesehen werden, daß das Gewissen der Kirche, so lange es noch seine unmittelbare Sicherheit und Unbefangenheit hatte, um sein Zeugniß und Bekenntniß befragt und daß auf dem Ausgangspunkte der Fahrt auf sturmbewegtem Meere die Leuchte des christlichen Bekenntnisses aufgestellt ward. Aber es fehlte der Fahrt auch nicht die feste Hand des Steuermanns, der mit überlegenem, weitschauenden und nicht minder speculativem, als christlichem Geiste, wie durch seine Ausdauer und Characterstärke der Bewegung stets mächtig blieb. Athanasios der Große . . . ." So weit Dorner. Wir fügen diesem Wort Dorners noch folgende Bemerkungen hinzu. Der einzige neue, specivisch-dogmatische Begriff, den das Nikänum enthält, das ὁμοούσιος war von dem großen Athanasios unter Leitung des heiligen Geistes so sicher gewählt und so kühn gegriffen, daß in ihm eben die Leuchte des Leuchthurms gegeben war, nach welcher die auf die Meerfahrt theologischer Speculation sich wagenden Theologen positiver Richtung von 325—381, also vom principiellen Siege der Homousie zu Nikäa bis zum factischen und abschließenden zu Constantinopel fest ihre Blicke richteten und durch sie vor dem Schiffbruch sicher behütet wurden. In erster Linie Athanasios selbst, dessen großartige theologisch-christologische Arbeit sich immer um das ὁμοούσιος als um ihre Axe drehte und der auf diesem Grunde fußend so gewaltig und gesegnet gearbeitet und auch den großen Kappadokiern so vollständig seinen Geist eingehaucht hat, daß der symbolische Besitz der Kirche in der Trinitätslehre und in der Lehre von der Wesensherrlichkeit des Sohnes eben auf ihn zurückgeht oder seiner Schule zu danken ist und so ausreichend, so vollständig in seiner Schriftgemäßheit bewährt war, daß auch in der zweiten Brautzeit der Kirche, im Reformationszeitalter hier eine Revision nicht nöthig wurde, sondern die Kirche des Evangeliums einfach durch rückhaltslose Anerkennung des Nikäno-Constantinopolikanums und des Athanasianums, dessen irrthümlich ihm beigelegter Name doch sachlich vollkommen wahr ausdrückt, daß in ihm freilich von einer späteren Hand der Summenausdruck Athanasianischer Theologie vorliegt, sich zu der christologisch-trinitarischen Arbeit der alten Kirche bekannte und ihre Resultate zu ihren eignen machte, ohne sie

irgend anzuzweifeln. Ein ganz ähnliches Verhältniß begegnet uns in großartigem Maßstabe noch einmal in der Lehrgeschichte der Kirche. Die päpstlichen Fluten der Menschensatzungen und Tradition hatten die reine evangelische Anthropologie und Soteriologie überschwemmt. Da kam die Reformation. Der große Kirchenvater Luther that einen kühnen, vollen Griff in dem sola fide, der heilige Geist führte ihm dabei treulich die Hand. In diesem sola fide aber war die Leuchte auf dem Leuchtthurm aufgesteckt, nach welcher die Reformatoren dann unverrückt blickten, wenn sie sich auf die kühne Meerfahrt soteriologischer Speculation begaben. Denselben entscheidenden Dienst, den der christologischen Arbeit das ὁμοούσιος geleistet, leistete für die soteriologische das „sola fide" und wie sich dort auf Grund des ὁμοούσιος eine großartige, gediegne und orthodoxe christologische Geistesarbeit entwickelte, so erwuchs eine mächtige soteriologische Arbeit aus dem sola fide. Was die Gregore und Basileios nach Athanasios Vorgang geleistet — diese Christologie aus einem Guß — was die großen Luthrischen Dogmatiker: ein Gerhard, Kemnitz, Quenstädt, Calov, Huther, Hollaz nach Luthers Vorgang erarbeitet — diese Soteriologie aus einem Guß das danken sie eben allein dem Umstande, daß sie von vornherein rücksichtlich des Centrums von einem εὕρηκα ausgingen und von diesem Centrum aus peripherische Studien machten. Darum macht ihre Theologie einen so wundervollen, imposanten Eindruck. Die Neologie befolgt den grade entgegengesetzten Weg. Mit der Pilatusfrage auf den Lippen: „Was ist Wahrheit?" strebt sie in Odysseischen Irrfahrten auf der Peripherie dem Centrum zu. Daher ihre Halbheit, Unsicherheit, ihr Schwanken.

Anhangsweis bemerken wir zu diesem ganzen § noch Folgendes. Wer der eigentliche Redactor des Symbolums gewesen sei, darin gehen die Ansichten weit auseinander. Müller die symbolischen Bücher I p. XLVII führt eine ganze Blumenlese von Citaten an, wo einzelne Männer als Verfasser des Nikänums genannt werden. Rücksichtlich des Hosios übersetzen auch wir mit Müller ἐξέθετο πίστιν mit explicuit, nicht confecit und sehen darin nur bezeugt, daß Hosios durch seine zu Gunsten des ὁμοούσιος in den Commissionen gehaltnen Auslegungsreden das Zustandekommen des Symbols wesentlich gefördert hat. Ebenso mochte der bei Müller sub 5 genannte Makarios von Jerusalem in jenen Commissionssitzungen eine große Rolle

gespielt haben und besonders mit seinem patriarchalen Ansehen den jungen Athanasios decken helfen. Wenn Müller sub 2 Eusebios als Verfasser nennt, so ist das direct irrthümlich, und beruht auf einer schiefen Auslegung der schönfärberischen Eusebianischen Angaben. Was endlich den bei Müller sub 3 genannten Hermogenes, später Bischof von Cäsarea betrifft, so steht ja nach des Basileios Zeugniß: τοῦ τὴν μεγάλην καὶ ἄῤῥηκτον πίστιν γράψαντος ἐν τῇ μεγάλῃ συνόδῳ ein Antheil desselben an der Abfassung des Symbols fest. Vielleicht beurtheilen wir diesen Antheil am Besten, wenn wir uns an die radix γράφειν halten. Hermogenes damals Presbyter, mag als eins der hervorragend befähigten jüngeren Concilsmitglieder, Protocollführer und Sekretair der Commission gewesen sein, welche das Symbolum abfaßte. Vielleicht mochte ihm dabei auch die rein formell stylistische Schlußredaction zugefallen sein. Der eigentliche intellectuelle Urheber, der eigentliche dynamische Auctor des Symbolums war jedenfalls Athanasios. Aus dessen hellem reichen Geist, aus dessen tiefem vollen Herzen stammten sicher alle wesentlichen theologischen Grundbegriffe des Symbols. Hosios und Makarios mögen nun in erster Linie, da Eustathios durch das Präsidium ausreichend in Anspruch genommen war und Alexander in seinem großen alter ego Athanasios die Alexandrinische Schule ausreichend vertreten wußte, durch die Macht ihres Geistes und durch das Gewicht ihres kirchlichen Ansehns dem Symbolum die Annahme gesichert haben und waren also gleichsam die patrini, die Pathen des Symbols und die schreibkundige stylistisch gewandte Hand des Hermogenes mochte alles auf die Membrana schreiben, was diese drei ihm dictirten. Ganz wunderlicher Art ist die Hypothese des Tenzelius in Exercitat. selectis P. I p. 12 bei Ittig § XLIII p. 44, der die verschiednen Angaben in Betreff des Verfassers so in Einklang zu bringen versucht: quod Eusebios, quem Graeci teste Trapezumtio, symboli Nicaeni auctorem faciunt, prima hujus symboli fundamenta locaverit, Osius, quem Ariani apud Athanasium in Epistola ad solitarios Nicaenam fidem edidisse asserunt, complementum addiderit, Hermogenes autem, quem Basilius M. Epistola 319 symboli Nicaeni auctorem facere videtur, symbolum ab Osio conceptum literis con signaverit. Der erste Theil dieser Hypothese ist durchaus falsch, der dritte richtig, der zweite in Bezug auf Hosios enthält insofern ein richtiges Moment, als er einen Antheil des Hosios an der

Abfassung constatirt. — Daß der wahre innre Auctor des Symbols Athanasios und kein Andrer wirklich gewesen, wird der gründliche Kenner der Werke des Athanasios freudig anerkennen; denn diese Werke sind ja schließlich nichts Andres, als eine fortwährende in verschiednen Tonarten verlaufende Umschreibung und Auslegung des Symbols. Grade weil das Symbol des Athanasios eigenstes Geisteswerk war, blieb es auch der Grundton seiner ganzen Theologie.

§ 29. Ein pium desiderium.

Für die hohe Bedeutung, welche die Kirche dem Symbolum beilegte, sprechen die vollen Benennungen, die sie ihm gab. Müller (Symbol. Bücher I, XLIX, 3) zählt einige auf. Die Alten nannten das Nikänum: *πίστιν θείαν καὶ ἀποστολικήν, πίστιν εὐαγγελικήν, ἀληθείας σύνταγμα, κανόνα τῆς πίστεως.* Die Lateiner: consensum fidei, divinum fidei symbolum, optimam et exactissimam fidei formulam. Die Nikänische Synode wurde überhaupt anfangs in der alten Kirche hoch über alle andern gestellt. Erst später wurden ihr an Ansehen das 2. 3. und 4. oikumenische Concil coordinirt, so bei Gregor dem Großen (opera Greg. Tom. III p. 515. Benedictiner Ausgabe bei Dr. Schaff p. 706 g.): Sicut sancti evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor. Nicaenum scilicet, in quo perversum Arii dogma destruitur, et. q. seq. und ebenso hielt sich die bürgerliche Gesetzgebung an die dogmata der vier Concilien gebunden. Justin (Novell. CXXXI bei Schaff p. 707, 1): Quatuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus et regulas sicut leges observamus.

Dieser hohen Verehrung für das Symbolum entsprach auch durchaus der reiche liturgische Gebrauch. — Die alte morgenländische Kirche benutzte es neben dem Apostolicum, ja setzte es theilweise sogar über dasselbe. — Die Abessinische Kirche kennt das Apostolicum gar nicht, sondern bedient sich nur des Nikänums, dem übrigens dort neben den 20 echten griechischen noch 84 unechte arabische Canones beigefügt sind. (W. Hoffmann. Herzog I p. 47 und 167). Auch in der abendländischen Kirche wurde es durch Benedict VIII. in den Meßcanon aufgenommen und zur Reformationszeit alltäglich im Amt

gesungen, wie Müller durch Luthers Zeugniß beweist. Aus der griechischen Kirche ist das Nikänum in die russische übergegangen und hat dort von jeher eine große Rolle gespielt. Dort hat der Patriarch Nikon seit 1589 den anfangs verderbten Text nach griechischen und altslavonischen Handschriften gründlich revidirt. (Gaß bei Herzog X. p. 354). Merkwürdiger Weise aber hat von den evangelischen Kirchen nur die anglicanische das Symbolum liturgisch verwerthet. In ihr wird sonntäglich nach dem Evangelium das Nikänum vor dem Altar vorgelesen. (Carl Schöll bei Herzog I p. 341). Die deutsch-evangelischen Kirchen haben trotz der unbedingten dogmatischen und symbolischen Würdigung die Consequenzen für Liturgie und Cultus nicht gezogen. Zwar findet sich in der Neuen Preußischen Agende der deutsche Text des Nikäno-Constantinopolitanums, aber das Symbol ist dennoch in keiner Weise gliedlich in den Organismus der Liturgie eingefügt. So kommt es denn, daß unzählige evangelische Christen alt werden, ohne die gewaltige συμφωνία von Nikäa jemals gehört zu haben, zumal wenn der Confirmandenunterricht in diesem Stück versäumt hat, was seines Amtes ist. Wir beklagen das tief und sprechen es als pium desiderium aus, daß in die liturgische Arbeit unsrer Tage doch auch die gründliche Verarbeitung der Frage möge aufgenommen werden, ob nicht eine, und welche feste Stellung dem Nikänum in der Liturgie anzuweisen sei. Grade in unsern Tagen, wo das Protestiren gegen das römische Unwesen mit heiligem Eifer getrieben werden muß, ja gar nicht entschieden genug getrieben werden kann, frommt es, die Einigkeit unsrer Kirche mit der alten reinen der ersten Jahrhunderte entschieden hervorzuheben und das bei der trostlosen Zerrissenheit unsrer Tage unbeschreiblich trostreiche Bewußtsein der Oikumenicität zu stärken.

Natürlich verlangen wir nicht die Aufnahme des Nikänums in die gewöhnliche Sonntagsliturgie. Hier hat das Apostolicum seinen historisch und innerlich vollberechtigten Platz. Jedes Gemeindeglied kann es auswendig, es ist Katechismusstoff, es ist in unzähligen christlichen Familien auch heute noch integrirender Bestandtheil des täglichen Morgen- und Abendsegens. Es reiht ohne theologische Zuthat so schlicht und einfach, so klar und planvoll und darum so majestätisch und wirkungsreich die großen Thaten Gottes an einander, daß es durch Nichts ersetzt werden kann. Was wir aber wünschen, sprechen wir in nachfolgenden drei Thesen aus:

1. Man weise dem zweiten und dritten oikumenischen Symbol eine Stelle in der Festliturgie an.

2. Das Nikänum im Text von 325 werde am Weihnachtsfest nach dem Apostolicum feierlich vor dem Altar bekannt. Der Liturg leite es ein etwa mit den Worten:

> Vernehmet nun und bekennet mit gläubigem Herzen das zweite Grundbekenntniß der ganzen Christenheit auf Erden, wie es 325 die Väter zu Nikäa wider den Irrlehrer Areios einhellig bekannt haben.

Am Pfingstfest werde in gleicher Weise der Text des Nikäno-Constantinopolitanums vom Jahre 381 bekannt. Der Liturg leite es ein:

> Vernehmet nun und bekennet mit gläubigem Herzen das zweite Grundbekenntniß, wie wir es zu Weihnachten bekannt mit dem Zusatz, den die Väter zu Constantinopel 381 wider den Irrlehrer Makedonios beigefügt haben über den heiligen Geist.

Am Trinitatisfest werde in gleicher Weise der Text des Athanasianums bekannt mit dem Introitus:

> Bekennet nun das dritte Grundbekenntniß der ganzen Christenheit, in welchem die reine Schriftlehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit kurz zusammengefaßt ist, und welches das Athanasianische heißt, weil es im Geist des großen Gottesmannes Athanasios abgefaßt ist.

3. Um dieser liturgischen Verwerthung der oikumenischen Symbole die nöthige katechumenische Unterlage zu geben, lasse man befähigte Confirmanden den Text des Nikänums auswendig lernen und arbeite in Jünglings- und Jungfrauenvereinen auch das Athanasianum durch.

Natürlich muß diese Frage gründlich liturgisch durchgearbeitet werden. Der einzelne Liturg darf, wenn er noch so sehr persönlich von der Nothwendigkeit einer symbolisch-oikumenischen Befruchtung der Liturgie durchdrungen ist, in keinem Falle in diesem Theil des Gottesdienstes eigenmächtig ändern oder erweitern. So frei formell die Bewegung des Pastors auf der Kanzel ist bei der Predigt, so streng gebunden und jede Bewegung grundsätzlich ausschließend ist die Stellung des Liturgen vor dem Altar. Das steht uns

als einer der vornehmsten liturgischen Grundsätze unanfechtbar fest.[148])

§ 30. Das Synodalschreiben der Väter an die Alexandrinische Dioikese. Die Decrete des Kaisers.

Wir kommen zu den synodalen Actenstücken, die die Resultate des Concils proclamiren sollten. Das Hauptdocument, das Symbol selbst, wurde natürlich in allen Dioikesen und in allen Kirchen feier=

[148]) Wir sind bei unsern Thesen auf ernsten und vielseitigen Widerspruch gefaßt und denken uns diesen Widerspruch besonders lebendig von zwei Gesichtspunkten aus:

1. Die Einen werden sagen, es sei nicht zeitgemäß, in Tagen, in welchem selbst der verpflichtende und bekennende Gebrauch des Apostolicums keck angefochten und hochwichtige Stücke desselben, wie der Sydow-Lisko'sche Streit in Berlin zeigt, direct angegriffen werden, auch die andern oikumenischen Symbole organisch in die Liturgie einzufügen. Wir antworten auf diesen Einwurf Folgendes: Die Aussicht die kirchliche Linke durch Concessionen zu versöhnen, ist nicht vorhanden. Jene kann blos überwunden werden durch die Macht der Wahrheit. Rücksicht auf die Linke darf die Kirche nie hindern, sich nach ihren innern Lebensgesetzen zu entfalten.

2. Andre werden sagen, es fehle an Organen, die mit ausreichender und freiwillig anerkannter Autorität ausgestattet, ein liturgisches Novum in die Gemeinde einzuführen im Stande wären. Dieser Einwand ist wichtig. Auch wir sind der Meinung, daß unsre Tage jedes liturgische Octroy entschieden widerrathen. Aber wie auch die chaotische Bewegung und das Ringen nach Verfassung der Kirche ausmünden möge, es werden über Kurz oder Lang, wie wir fest glauben, das heißt credimus, nicht putamus, synodale Organe mit einem episcopal gestalteten, innerlich kirchlichen Regiment unter einem königlichen Kirchenpatronat gebildet werden. Wenn wir aber so weit sein werden, dann werden diese Organe auch eine Revision der Liturgie vorzunehmen haben. Mögen sie dann die liturgische Wissenschaft auch in sofern spruchreif vorbereitet finden, daß die Frage nach einer oikumenischen Bereicherung der Liturgie von ihr ausreichend verarbeitet ist. Die Güter todter Hand, die die Kirche besitzt, müssen in unsern Tagen letzten Entscheidungskampfes lebendig in Fluß gebracht, vor allem aber wieder den Gemeinden zugänglich gemacht werden, damit diese befähigt sein, zumal wenn ihnen ein größerer Antheil an der Wahl ihrer Seelsorger zufallen sollte, zu prüfen, ob der eligendus auch rücksichtlich der Mysterien göttlicher Majestät auf dem oikumenischen Lehrgrunde steht, und ob sie sich von ihm der rechtschaffnen Verkündigung der ganzen unabgeschwächten Christologie und Triadologie versehen dürfen.

lich verlesen. Aber die Synode erließ auch an diejenige Dioikese, welche der eigentliche focus der Bewegung gewesen war, ein besondres Synodalschreiben, welches wir um seiner hohen Wichtigkeit willen, in soweit es den Kampf gegen Areios betrifft, natürlich in Deutscher Uebersetzung mittheilen. Dies Actenstück haben uns Sokrates (I, 9 p. 23 ff.) Theodoret (I, 6 p. 30 ff.) und Gelasios (bei Mansi II p. 908 ff.) mitgetheilt. Wir geben es nach dem Text des Sokrates wieder.[149])

„Der durch Gottes Gnade geheiligten und großen Kirche der Alexandriner und den geliebten Brüdern in Aegypten, Libyen und der Pentapolis hin und her, entbieten die zu Nikäa versammelten und die große und heilige Synode bildenden Bischöfe Gruß in dem Herrn."

Nachdem die Gnade Gottes und der gottseligste Kaiser Constantin uns aus verschiednen Städten und Gebieten versammelt hat und die große und heilige Synode feierlich begangen worden ist, erschien es uns in jeder Hinsicht als nöthig, von Seiten der heiligen Synode an euch einen Brief zu senden, damit ihr im Stande seid, zu verstehen, was verhandelt und geprüft, was dogmatisch festgesetzt und mit Gesetzeskraft beschlossen ist.

Zuerst[150]) zwar nun von Allem wurden durchgearbeitet die Fragen, welche Bezug haben auf die Gottlosigkeit und Auflehnung des Areios und seiner Gesinnungsgenossen. Der gottseligste Kaiser Constantinus war gegenwärtig und einhellig (*παμψηφεὶ*) wurde zum Beschluß erhoben, mit dem Anathem zu belegen die gottlose Lehre, die blasphemischen Schlagworte und Ausdrücke (*τὰ ῥήματα καὶ τὰ ὀνόματα τὰ βλάσφημα*) des Areios, deren er sich in gotteslästerlicher Weise zu bedienen pflegte, indem er lehrte: daß der Sohn Gottes aus dem Nichts sei (*ἐξ οὐκ ὄντων*) es gab eine Zeit, wo er noch nicht war (*καὶ εἶναί ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*) er sei in Kraft seines

---

[149]) Der von Theodoret überlieferte Text weicht in einzelnen Punkten von dem des Sokrates ab. Heinrich Valesius macht in der Note zu Sokrates p. 4 auf die lesartlichen Abweichungen richtig aufmerksam. Der Sinn ward durch die Lesarten nicht verändert, weshalb wir im Einzelnen auf sie nicht eingehen. Noch mehr weicht Gelasios ab.

[150]) „Zuerst" ist nicht chronologisch zu verstehen, sondern heißt „in erster Linie" und will andeuten, daß die christologische Lebensfrage immer als die Hauptfrage angesehn worden, das andre nur in zweiter Linie gestanden habe.

freien Willens für die Bosheit und für die Tugend empfänglich (*αὐτεξουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικόν*) er sei ein Geschöpf und Gemächte (*κτίσμα καὶ ποίημα*). Dies Alles habe die heilige Synode verdammt, indem sie es kaum zu tragen vermochte, die gottlose Lehre oder den Wahnsinn der blasphemischen Wendungen auch nur zu hören. Welches Ende aber die gegen jenen gefaßten Beschlüsse genommen haben, habt ihr im Allgemeinen entweder schon gehört, oder ihr werdet es hören [wir wollen hier nicht des Weiteren darauf eingehen] damit es nicht scheine, als setzten wir einem Manne hart zu, der ohnehin schon wegen seiner eigenthümlichen Verschuldung würdigen Lohn davongetragen hat. So kräftig aber erwies sich seine Gottlosigkeit, daß er auch nebenher in sein Verderben mit hineinzog den Theonas von Marmarica und den Secundus von Ptolemais und daß auch jene dasselbe Loos erfahren haben.

Aber nachdem die Gnade Gottes uns befreit hat von jener bösen Lehre (*κακοδοξία*) Gottlosigkeit und Lästerung und von den Personen, die da gewagt haben, Zwietracht und Rotten zu Stande zu bringen unter dem früher in Frieden wohnenden Volke, blieb uns noch übrig, die Angelegenheit wegen der Uebereilung des Meletios und der von ihm Ordinirten beizulegen."

Wir lassen das Mittelstück des Synodalschreibens, welches von der Beilegung des Meletianischen Schismas und der Schlichtung der Pascha-Controverse redet, aus, weil es uns nicht direct angeht, geben aber wörtlich den Schluß:

„Nehmet nun freudig bewegt über die Festsetzungen und über die Friedenssymphonie (*τῇ τῆς εἰρήνης συμφωνίᾳ*) und über die Ausrottung jeglicher Häresie mit um so größerer Ehre und vollerer Liebe unsern Mitknecht, euern Bischof Alexandros, auf, der uns erfreut hat mit seiner Anwesenheit und der in diesem vorgerückten Alter so große Mühwaltung über sich genommen hat, damit das Friedenswerk gelinge, und betet unter euch auch für uns, auf daß das, was so schön geordnet scheint, fest bleibe durch den Beistand des allgewaltigen Gottes und unsres Herrn Jesu Christi mit dem heiligen Geiste. Amen."

So weit das Synodalschreiben. Wir knüpfen an dasselbe noch folgende erläuternde Bemerkungen. Der Brief ist ein schönes, ehrwürdiges Actenstück. Es leuchtet aus ihm lautre, christliche Demuth

hindurch. Nach so großartigen Resultaten kein Wort des Lobes[151]) für das Concil, sondern zum Schluß nur ein ᾧ ἡ δόξα dem dreieinigen Gotte. Nur Alexander wird gebührend anerkannt, es galt sein erschüttertes Ansehn bei dem arianischen Theile seiner Gemeinde wieder zu rehabilitiren. Die Gemeinde wird zur Fürbitte für ihre Hirten angehalten und Gegenstand dieser Fürbitte soll die Erhaltung des kirchlichen Friedens sein. Auch der Kaiser wird in keuscher Weise, fern von aller Schmeichelei erwähnt. Es wird von ihm rein historisch nur ein Doppeltes ausgesagt: 1. daß er der συναγαγών des Concils gewesen 2. daß die Unterhandlungen stattfanden ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ βασιλέως. Daß aber der Kaiser θεοφιλέστατος genannt wird, kann nicht befremden. Θεοφιλής war er wirklich, wie hätte dies das Concil nicht freudig betonen sollen, dessen Glieder fast durchweg noch Kaiser gekannt hatten, die θεομισεῖς waren, und der Superlativ θεοφιλέστατος ist einfach der superlativus des römischen Briefstyls, der mit dem Kaiserthum nach Osten gezogen und in den griechischen Curialstyl übergegangea war. Besonders schön ist die Art, wie von Areios gesprochen wird. Zwar seine Lehre wird gebührend verurtheilt, als Häresie, als Gottlosigkeit, Wahnsinn und Lästerung — die Alten sahen eben in den Häresien nicht, wie man dies jetzt leider häufig thut, relativ berechtigte Ausläufer des Rechtes freier Forschung, sondern sie nannten gewissenshalber das Kind mit dem rechten Namen und wir wünschen unsern Tagen wieder recht viel von diesem heiligen Ernst. Aber die Person des Areios wird in keiner Weise verunglimpft, sondern mit ganz geflissentlicher Schonung berührt. Ebenso schonend ist die Erwähnung der beiden Aegypter Theonas und Secundus. Sie werden dargestellt nur als Verführte, nicht als Verführer.

Nur durch einen Passus des Briefes klingt eine wehmüthige Klage, eine bange Sorge für die Zukunft hindurch. Die Väter fürchten jetzt schon, daß die Eusebianische Theologie sola mami, non mente nur auf gelegnere Zeiten warten werde, um die großen Resultate von Nikäa in Frage zu stellen, daher sagen sie von dem eben

---

[151]) Wie König Wilhelm seine Depeschen von Gravelotte und Sédan trotz der Riesengröße der Erfolge auch ohne jede Ueberhebung mit einfacher Constatirung der Thatsachen und einem ᾧ ἡ δόξα in die Welt sandte, so schickten die Väter von der Siegesstadt aus ihre Siegesnachrichten in schlichtem, demüthigem Tone.

hergestellten Kirchenfrieden: *τὰ καλῶς ἔχειν δόξαντα* und ermahnen zur Fürbitte: *ἵνα ταῦτα βέβαια μένῃ*. Diese Worte zeigen uns, daß die geübten Steuerleute trotz des augenblicklich ruhigen Meeres das Sturmwölklein von fern schon erblickten.

Wir wenden uns zu einer zweiten hochwichtigen Urkunde, zu dem Briefe des Kaisers, der an dieselbe Adresse, nämlich an die Dioikese Alexandreia gerichtet ist und den uns Sokrates (I, 9 p. 25 ff.) bei Mansi (Tom II p. 724 u. 25) und Gelasios (bei Mansi II p. 920. 21) aufbewahrt haben. Die lesartlichen Abweichungen sind durchweg unbedeutend und stören nirgends den Sinn.

„Constantinus Augustus, der katholischen Kirche der Alexandriner. Grüß euch Gott, geliebte Brüder!

Eine vollkommne Gunst haben wir von der göttlichen Vorsehung erfahren, daß wir befreit von jeglichem Irrthum einen und denselben Glauben anerkennen. Kein Anrecht steht jetzt dem Teufel wider uns zu. Alles, was er nur immer mit böser Kunst unternommen hatte, ist von Grund aus weggerückt. Der Glanz der Wahrheit hat nach dem Befehle Gottes jene Spaltungen, Verwirrungen und die — damit ich mich so ausdrücke — tödtlichen Zaubertränke der Uneinigkeit besiegt. Alle ins Gesammt beten wir nun auch bis auf den Namen einen Gott an und glauben, daß er sei. Damit dies aber geschehen könne, habe ich in Folge einer Vermahnung Gottes (*ὑπομνήσει θεοῦ*) in der Stadt der Nikäer die meisten Bischöfe zusammenberufen, unter welchen als Einer von euch auch ich — und euer Mitknecht zu sein, das ist meine überschwängliche Freude — es selbst über mich genommen habe, die Prüfung der Wahrheit zu unternehmen. Es ist untersucht und geprüft worden Alles, was nur immer Zwiespalt oder den Vorwand zur Zwietracht zu erzeugen schien. (Wir lesen nach der Note von Heinr. Valesius: *ὅσα δὴ ἀμφιβολίαν ἢ διχονοίας πρόφασιν ἐδόκει γεννᾶν*). Es vergebe (*φεισάσθω*) die göttliche Majestät, was nur immer und wie Schreckliches über den großen Erlöser, über unsre Hoffnung und unser Leben, Einzelne unverschämt gelästert haben, indem sie Dinge aussprachen und zu glauben bekannten, die der inspirirten Schrift und dem heiligen Glauben entgegengesetzt sind. Als aber dreihundert und mehr Bischöfe, durch Mäßigung und Scharfsinn bewunderungswürdig, einen und denselben Glauben, welcher durch wahrhaftige und scharfe Prüfung bewährt, hervorwuchs als der Glaube des Gesetzes Gottes (*ἡ*

δὲ ταῖς ἀληθείαις καὶ ἀκριβείαις τοῦ θεοῦ νόμου πέφυκε πίστις εἶναι, wobei zu bemerken ist, daß ὁ θεοῦ νόμος im Munde Constantins der stehende Ausdruck für „Wort Gottes“ ist) bestätigt hatten, fand sich der einzige Areios, durch teuflische Kunst gebannt, der dies Uebel zuerst bei euch, dann aber auch bei Andern mit gottloser Gesinnung ausstreute. Laßt uns nun aufnehmen die Entscheidung, die der Allgewaltige darreicht. Laßt uns zurückkehren zu unsern geliebten Brüdern, von denen uns ein unverschämter Diener des Teufels getrennt hat und laßt uns mit allem Eifer hinstreben zu dem gemeinsamen Leibe und zu unsern genuinen (γνήσια) Gliedern. Dies aber geziemt eurem Scharfsinn, dem Glauben und der Frömmigkeit, daß ihr, nachdem der Irrthum jenes Mannes überwunden ist, von dem es feststeht, daß er ein Feind der Wahrheit ist, zur göttlichen Gnade zurückkehrt; dem, was den dreihundert Bischöfen gut geschienen hat ist Nichts andres, als Gottes Meinung, zumal der heilige Geist, der in den Herzen solcher und so großer Männer wohnte, den göttlichen Willen beleuchtet hat. Daher möge Niemand schwanken, Niemand sich über die Entscheidung hinwegsetzen (ὑπερτιθέσθω), sondern freudigen Geistes kehret Alle zu dem wahrsten Wege zurück, damit ich, wenn ich zu euch kommen werde, dem über uns Alle schauenden Gott (παντεφόρῳ) den schuldigen Dank bekenne, daß er uns den sonnenklaren Glauben gezeigt (εἰλικρινῆ πίστιν ἐπιδείξας) und die sehnsüchtig erflehte (εὐκταίαν) Liebeseintracht wiedergegeben hat. Gott behüte euch, geliebte Brüder.“

So weit Constantinus. Fürwahr eine denkwürdige Cabinetsordre. Wir meinen, daß der Kaiser selbst diesen Brief nicht nur unterschrieben, sondern auch geschrieben hat. Der unbeholfene, von der klaren Diction des bischöflichen Synodalschreibens sehr abstehende Styl bekundet einen erst in zweiter Linie des Griechischen kundigen Schreiber. Hätte ein Bischof den Brief in des Kaisers Namen concipirt, so wäre der Styl jedenfalls anders. Dabei paßt mancher christlich unfertige, ja dürftige Ausdruck auf einen Briefsteller, der bei aller Willigkeit, zu bekennen, doch noch im Vorhofe steht. Ist aber der Brief im strengsten Sinne Constantinisch, dann dürfen wir wohl behaupten, daß selten[152]) von einem Träger der Krone eine

[152]) Wir sagen „selten“. König David mit seinen geistlichen Kundgebungen aus dem Cabinet darf nicht angezogen werden, da er in seiner eminent theokra-

solche Ordre erlassen worden ist. Der Kaiser redet die Gemeinde an: „geliebte Brüder,“ er bezeichnet sich als „συνθεράπων“ ja dies zu sein, ist ihm eine überschwängliche Freude, er verweist die Gemeinde auf das inspirirte Wort Gottes. Wie stechen doch in Ton und Inhalt die meisten aus dem Cabinet manches summus episcopus stammenden Documente so gar traurig von dem demüthigen, vollbekennenden, brüderlich herzlichen Tenor unsres Constantinischen Briefes ab. Näher eingehen aber müssen wir aus diesem Briefe auf drei Fragen:

1. wie beschreibt der Kaiser selbst seinen Antheil bei und seinen Einfluß auf die Verhandlungen und Beschlüsse des Concils?

2. Welche innre und göttliche Autorität hat nach seiner Meinung ein Concilium?

3. Welche heilige Pflicht hat der Kaiser in der Staatskirche der Lehre gegenüber?

Wir wenden uns zur ersten Frage. Wohl sagt der Kaiser von sich aus: ἀνεδεξάμην τῆς ἀληθείας τὴν ἐξέτασιν, aber durch das vorangehende μεθ᾽ ὧνπερ, nämlich den πλεῖστοι ἐπίσκοποι, und durch das καὶ αὐτός leuchtet vollkommen ein, daß die ἐξέτασις eben wesentlich und in erster Linie von den Bischöfen, und nur gleichsam subsidiarisch und anhangsweis auch von Constantin unternommen. Aber auch diesen Antheil nahm der Kaiser nicht in seiner Eigenschaft als Kaiser, sondern als εἷς ἐξ ὑμῶν, als συνθεράπων, also als vornehmes Gemeindeglied. Die spätere Zeit wird uns reichlich zeigen, daß die Initiative zum Bekennen des ὁμοούσιος nicht vom Kaiser ausging, sondern daß der Kaiser, innerlich fortgerissen, sich zuletzt dem bischöflichen Beschluß gefügt hat. Hätte er seinerseits auf das ὁμοούσιος gedrungen, so würde sein späteres Schwanken und die Vertrauensstellung des Nikomediers in der aula regia später unmöglich gewesen sein. Schon das bei jedem αὐτοκράτωρ vorwaltende Interesse unbedingter Consequenz in der Verfolgung seines eignen Willens hätte jedes Schwanken dringend

---

tischen Stellung und als großartiger Knotenpunkt der Verheißungskette auf Christum sich jeder Vergleichung entzieht. König Friedrich Wilhelm IV. dagegen verstand es meisterlich, in gesalbter und wirklich geistlicher Weise von geistlichen Dingen zu reden und zu richten. Wer sich hierüber zu orientiren wünscht, dem empfehlen wir dringend den von Leopold Ranke in unsern Tagen herausgegebnen Briefwechsel zwischen F. W. IV. und Bunsen.

widerrathen. Es ist also eine ganz unhaltbare Behauptung, daß das *ὁμοούσιος* eine kaiserliche Interpolation in das Bekenntniß der Kirche sei, vielmehr ist es auf durchaus geistlichen, gesund synodalem Wege beschlossen, wie es überhaupt den Constantin in hohem Grade ehrt, daß er kirchliche Fragen immer durch kirchliche Organe geordnet hat. Auch Hefele (I p. 279) verwahrt, gestützt auf Ambrosius und Athanasios den Kaiser gegen die Beschuldigung „als habe er mit seinem Ansehen die freie Berathung eigentlich erdrückt." Grade, daß Ambrosius und Athanasios die Freiheit der Berathung von kaiserlicher Beeinflussung hervorheben, ist von entscheidender Bedeutung, da beide Männer trotz ihrer hohen Pietät für das kaiserliche Regiment doch nichts weniger, als Hofbischöfe waren, sondern die Herrlichkeit und Freiheit der Kirche in ihrer innern Entwicklung selbst gegen den Kaiser muthvoll vertheidigten. Ein Ambrosius, der dem Kaiser Theodosius dem Großen, dem treuen Beschützer Nikänischer Orthodoxie nach dem Blutbade von Thessalonich kühn entgegentrat und Athanasios, den weder Constantins Grollen, noch Julians Dräuen, noch des Constantius süße Schmeicheleien auch nur um eine Linie von den Geboten des Gewissens abzurücken vermochten, sind wahrlich unverfängliche Zeugen für die Freiheit der Berathungen. Wenn nun Athanasios (Orat. I c. Arian 13) sagt: *οὐκ ἀνάγκη δὲ τοὺς κρίναντας ἦγεν ἐπὶ τοῦτο, ἀλλὰ πάντες προαιρέσει τὴν ἀλήθειαν ἐξεδίκουν, πεποιήκασι δέ τοῦτο δικαίως καὶ ὀρθῶς*, so sollte doch endlich einmal die Anklage verstummen, daß das *ὁμοούσιος* eine kaiserliche Erfindung sei. Es findet sich in den Verhandlungen von Nikäa auch nicht die allerleiseste Spur eines hinter den Coulissen arbeitenden diplomatischen Einflusses. Nach dieser Richtung hin war das Concil trotz der kaiserlichen Anwesenheit, trotz der Betheiligung des Kaisers bei der Debatte, das kirchlich freiste, welches wir kennen. Es mag im Interesse der Feindschaft unsrer Tage gegen die Symbole liegen, das *ὁμοούσιος* dadurch zu verkleinern, daß man es aus einem Zusammenwirken zufälliger Umstände und aus einem von weltlicher Macht geübten Zwange ableitet, aber die unbefangne Prüfung der Geschichte legt gegen solche Behauptung entschieden Protest ein, und ebenso fordert die Gerechtigkeit gegen den vielverkannten und vielgeschmähten Kaiser, seine edle Haltung zu Nikäa besonders freudig anzuerkennen. Kein Fürst hat das Problem, sich bei innerkirchlichen Angelegenheiten wirklich kirchlich zu betheiligen, jemals besser und

weiser gelöst, als dieser Proselyt des Thores. Daß die Haltung des Kaisers später eine andre wurde darf uns die Freude an seiner durchaus correcten Haltung zu Nikäa selbst nicht trüben.

Welche Bedeutung aber der Kaiser einem oikumenischen Concil beilegt, das erhellt deutlich aus seinen Worten: *ὅ δὲ τριακοσίοις ἤρεσεν ἐπισκόποις, οὐδέν ἐστιν ἕτερον, ἢ θεοῦ γνώμη.* Also die einhellige Entscheidung des zum oikumenischen Concil ordnungsmäßig versammelten, gesammten Episcopats gilt ihm als Manifestation der *γνώμη τοῦ θεοῦ* und dies darum, weil der heilige Geist in den Herzen solcher und so großer Männer ruhte und den Willen Gottes beleuchtete: *μάλιστά γε, ὅπου τὸ ἅγιον πνεῦμα τοιούτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν ταῖς διανοίαις ἐγκείμενον τὴν θείαν βούλησιν ἐφώτισεν.* Damit stimmt, was Sozomenos (I, 25 p. 358) den Kaiser schreiben läßt: *ὁμονοῆσαι περὶ τὴν ἐκτεθεῖσαν παρὰ τῆς συνόδου πίστιν μηδὲν δὲ ἕτερον εἶναι, ἢ ταύτην θεοῦ γνώμην ἐκ συμφωνίας τηλικούτων καὶ τοσούτων ἀρχιερέων ἁγίῳ πνεύματι συστᾶσαν, μετὰ ζήτησιν ἀκριβῆ καὶ βάσανον πάντων τῶν ἀμφιβόλων δοκιμασθεῖσα.* Die Synode ist also verpflichtet zur *ζήτησις ἀκριβής*, also zur genauen Untersuchung, zum *βάσανος πάντων τῶν ἀμφιβόλων*, also zur Prüfung aller Controversen. Bei dieser *ζήτησις* und diesen *βάσανος* ist sie gebunden allein an die *θεόπνευστοι γραφαί* und der Glaube muß dann herauswachsen als *ἀκριβὴς* und *ἀληθὴς πίστις τοῦ θεοῦ νόμου.* Hat sie aber so gearbeitet so entsteht eine *συμφωνία*, die vom heiligen Geiste gewirkt dasteht und diese Symphonie ist dann wesentlich identisch mit der *γνώμη θεοῦ.* Durch solche Arbeit wird das *κοινὸν σῶμα*, das ist die Kirche in der Lehre rein erhalten und nur die, welche sich solcher Entscheidung fügen, sind allein *γνήσια μέλη* der Kirche. Dies ist Constantins Theorie von der Autorität eines oiknmenischen Concils. Also nicht, was die Kirche als solche vom Concil lehrte, haben wir hier vor uns, sondern nur das, was sich dem Kaiser empirisch durch die Erlebnisse von Nikäa ergeben hat. Wir gehen auf eine Kritik dieser Theorie hier nicht ein — wir schreiben keine theologia Constantiniana — sie enthält ja wohl manche Hyperbel, aber das bemerken wir, daß sie auch viele Momente enthält, die auch ein ängstliches evangelisches Gewissen dem nach Art von Nikäa frei versammelten, gesammten Lehrkörper der Kirche, wofern dieser sich ans inspirirte Wort Gottes fest gebunden erachtet,

willig einräumen wird. Der Flügelschlag der Taube vom Jordan war jedenfalls zu Nikäa vernehmbar.

Aber auch über das in der Staatskirche dem Kaiser zufallende Wächteramt über die reine Lehre spricht sich Constantin klar und bestimmt aus. Wichtig ist zunächst, daß er sich als Kaiser durchaus nicht ansieht als über dem Lehrkörper der Kirche stehend, sondern immer als membrum, wenn auch als praecipuum der Gemeinde. Deshalb bedient er sich in seinen Mahnungen zur reinen Lehre, immer sich selbst einschließend, der I Person Plur. *ἵνα πάσης πλάνης ἀπαλλαγέντες μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐπιγιγνώσκωμεν πίστιν.* Er sieht in der Häresie ein *ἀπρεπῶς βλασφημεῖσθαι*, ein *θανάσιμον φάρμακον*, in dem Häretiker einen *ἀναιδής τις τοῦ διαβόλου ὑπηρέτης.* Er unternimmt den Kampf gegen die Häresie nicht nach eignem Antriebe, sondern *κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ κέλευσιν.* Die Ehre also muß man dem Constantin lassen, daß er in dieser seiner kirchlichen Blütezeit auf dem Concil zu Nikäa mit aller Entschiedenheit die Consequenz gezogen, daß der Staat, wenn er die Kirche zur Staatskirche macht, die sittliche Pflicht feierlich übernimmt, für deren wirkliche Lebensbedürfnisse aufzukommen. Das vornehmste Lebensbedürfniß der Kirche aber ist eben die reine Lehre. Die Kirche kann Armuth ertragen, sie kann selbst eine schlechte Verfassung sich gefallen lassen, aber das Herz muß gesund sein, die L e h r e m u ß r e i n sein.[153]) Die formelle Bestätigung der Beschlüsse des Concils seitens des Kaisers, durch welche sie zugleich zu Staatsgesetzen erhoben wurden, denken wir uns übrigens sofort nach dem Schluß der Verhandlungen. Es entsprach durchaus der Art des Kaisers, schnell zu arbeiten, und langersehnte Früchte sofort zu pflücken, wenn sie reif waren, daß er mit der Bestätigung nicht einen Augenblick zögerte. Wir vermögen daher Larsows Vermuthung, daß der Kaiser die Decrete des Concils erst 328 bestätigt habe (Conf. auch Dr. Sievers Athan. vita aceph.

---

[153]) Daß das Wächteramt über die Reinheit der Lehre ein nothwendiges Correlat des factisch vorhandenen Summepiscopats der Fürsten ist, war übrigens auch die Ansicht des großen Deutschen Staatsmanns, der die politische Wiedergeburt unsres preußischen Vaterlandes geleitet hat, des hochsinnigen Freiherrn Karl vom und zum Stein, der, weil er die Verheerungen mit angesehen hatte, die der vulgäre Rationalismus in der Deutsch-evangelischen Kirche angerichtet, die bestimmte Hoffnung ausspricht, der König von Preußen werde nicht Bedenken tragen, ein Par Dutzend Rationalisten extra statum nocendi zu versetzen.

p. 94 und 133) nicht zu theilen. Freilich mag zwischen der Bestätigung des Kaisers und der Ausführung einzelner Synodalbeschlüsse, z. B. des die Meletianer betreffenden, immer noch eine Zeit verflossen sein.

Wir sind am Ende unsrer Darstellung des Concils selbst. Es erübrigt uns noch, von dem solennen kirchenpolitischen Abschuß desselben, wie er in den Vicennalien des Kaisers vorliegt, zu reden, und dann eine kurze, in möglichst scharfen Zügen entworfne Zeichnung der Situation zu geben, wie sie nach dem Concil von Nikäa sich darstellt. In diesem letzteren Bilde werden zugleich die Grundlinien für die Dispositionen des zweiten Bändchens sich klar legen.

§ 31. Die Vicennalien des Kaisers.

Einen solennen kirchenpolitischen Abschluß erhielt das Concil durch die im Herbst 325 zu Nikäa stattfindende Vorfeier der Vicennalien des Kaisers (*ἑορτὴ εἰκοσαετηρίς*). Es war Sitte im römischen Reich, jede vollendete Dekade der kaiserlichen Regierung durch ein Fest zu begehen. Sozomenos (I, 25 p. 357) sagt: *ἔθος δὲ Ῥωμαίοις, δημοτελῆ πανήγυριν ἄγειν καθ᾽ ἑκάστην δεκάδα ἐτῶν τῆς τοῦ κρατοῦντος ἀρχῆς*. So hatte Diocletian die Vicennalien zu Nikomedien gefeiert, und da Constantin 306 die Herrschaft über einen Theil des Reichs angetreten, so fielen die Vicennalien in das Jahr 326. Nun mußten aber die eigentlichen Vicennalien in Rom selbst begangen werden. Zosimos (2, 29) bezeugt: *ἑορτὴ καθ᾽ ἣν ανάγκη τὸ στρατόπεδον ἦν ἰέναι εἰς τὸ Καπιτώλιον*. Im Sommer 326 ist darum auch Constantin in Rom. Es war dies, wie Keim (p. 55) gebührend hervorhebt, der feierliche Augenblick, wo er in der alten Kaiserstadt sich zum ersten Mal öffentlich als christlichen Kaiser gerirte und die heidnischen, mit früheren Vicennalien verbundenen Sitten grundsätzlich ignorirte. Fanden also die eigentlichen Vicennalien in Rom statt, so kann die Feier zu Nikäa, an der die Bischöfe Theil nahmen, nur eine Vorfeier gewesen sein. Diese aber fand eben zu Nikäa statt, nicht wie die Ueberschrift zu Sozomenos I, 25 will, zu Constantinopel; denn es nahmen alle Bischöfe an ihr Theil, wäre sie zu Constantinopel veranstaltet worden, so hätten die asiatischen Bischöfe, anstatt heimwärts zu reisen,

einen ungeheuern Umweg machen müssen, und es wäre unverantwortlich gewesen und hätte zu der Bedeutnng eines Festgelages in keinem Verhältniß gestanden, in so bewegter Zeit den Heerden die Hirten länger zu entziehn. Da es aber die Bischöfe doch eilig nach Hause hatten, müssen wir annehmen, daß die Vorfeier der Vicennalien zu Nikäa im Frühherbst 325 stattgefunden hat. Dann reiste der Kaiser nach Byzantium, um dort die neue Reichshauptstadt abzustecken und die Bischöfe, welche auf der Rückreise Byzanz berühren mußten, mochten in seiner Begleitung reisen z. B. die Illyrier und Aegypter. Dort mag der Kaiser vielleicht Gelegenheit gefunden haben, die Bischöfe noch einmal um sich zu sammeln und die Tradition hiervon mag dem, welcher die Capitelüberschriften zu Sozomenos verfaßt hat, die Anschauung empfohlen haben, als habe der ganze festliche Abschluß des Concils in Constantinopel stattgefunden. Von Byzanz reiste der Kaiser im Frühjahr 326 weiter nach Rom zur Feier der eigentlichen Vicennalien, kehrte aber durch die kühle Aufnahme und den Spott der heidnischen Partei in Rom gereizt, bald nach Byzanz zurück, um die Gründung der neuen Reichshauptstadt zu vollenden.

Zu der Vorfeier der Vicennalien zu Nikäa lud der Kaiser vor ihrem Auseinandergehen die Synodalen zur Tafel, vielleicht zu einem Kyklos von Festgelagen. Sozomenos (I, 25 p. 357) bezeugt: *εὔκαιρον οὖν εἶναι νομίσας ὁ βασιλεὺς προετρέψατό τε τὴν σύνοδον εἰς ἑστίασιν καὶ τοῖς προσήκουσι δώροις ἐτίμησεν.* Zunächst war das ja ein politischer Act, der Kaiser wollte das Concil äußerlich ehren, den Bischöfen einen Beweis kaiserlicher Gnade mit auf den Weg geben und dieselben sich persönlich verbinden. Die politische Seite dieses Actes leuchtet aus der kaiserlichen Pracht hervor, die entfaltet wurde. Blenden und Corruption erzeugen konnte diese Pracht ja nicht, denn die Entscheidung war bereits vor den Vicennalien gefallen. —

Wachen mit gezückten Schwertern, im Kreise aufgestellt, standen vor und in den Speisesälen, und Eusebios bemerkt naiv, die Männer Gottes seien doch ohne Furcht (*ἀδεεῖς*) unter den Kriegsleuten einhergeschritten. Wie mag dem einäugigen Confessor Paphnutios, wie dem bischöflichen Schäfer Spiridion zu Muthe gewesen sein? Es mag auch aus bischöflichem Herzen manches Dankgebet zum Herrn der Heerschaaren gedrungen sein, daß die kaiserlichen Söldner, die einst

Bischöfe in den Märtyrertod escortirt hatten, nun als Nobelgarde ihnen friedlich dienten. In sofern hatte schon die äußre Seite dieser Feier etwas großartiges. Es war eine feierliche Darstellung des geschloßnen Friedens zwischen beiden Schwertern, oder wie es hyperbolisch der Panegyriker Eusebios darstellt: ein *εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ βασιλείας*. Man denke sich als Seitenstück die Diocletianischen Vicennalien zu Nikomedien, die das Signal zur Verfolgung gaben. Welch großartiges: Sonst und Jetzt! Aber es konnte auch reicher innerkirchlicher Segen aus dieser freien Vereinigung des Kaisers mit den Spitzen des Lehrkörpers fließen. Der Kaiser lernte die einzelnen Bischöfe genauer kennen, er mochte die Bedürfnisse und Besonderheiten einzelner Provinzialkirchen erfahren. Die Bischöfe hinwiederum lernten dem Kaiser gründlicher in das bei aller Schwachheit doch ehrlich kirchliche, dem Reiche Gottes wirklich treu ergebne Herz schauen. Und nun der Segen ihres eignen verlängerten Beisammenseins, zumal, nachdem die Hitze der Debatte vorüber war. Wenn es wahr ist, was ein Theologe unsrer Tage über die Berliner Octoberversammlung geurtheilt, ihr Hauptsegen habe darin bestanden, daß so viele im Einzelnen verschiedne, aber im Grunde einige Männer Aug' in Auge, Herz an Herz, Hand in Hand verkehrt, wer wollte dann in den Vicennalien etwas nur Aeußerliches sehen? Und wie schön der Abschluß. Als die Bischöfe sich zur Abreise rüsten, versammelt sie der Kaiser noch einmal und legt ihnen als vade mecum ans Herz drei Dinge:

Einig zu sein im Geist in Bezug auf den Glauben (*ὁμονοεῖν περὶ τὴν πίστιν*) gegenseitig nach dem Frieden sich zu strecken (*καὶ τῆς πρὸς σφᾶς αὐτοὺς εἰρήνης ἔχεσθαι*) für ihn, für seine Söhne und das Reich eifrig zu beten (*ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ παίδων καὶ βασιλείας εὔχεσθαι σπουδαίως*).

§ 32. Athanasios wird Bischof. Antonius.

Kurze Zeit nach dem Abschluß des Concils ging der treue und gesegnete Zeuge, Bischof Alexander von Alexandreia heim. Irregeleitet durch die Angabe bei Theodoret (I, 26 p. 59) Alexander sei gestorben *μετὰ μῆνας πέντε* hatte man das Jahr 326 als Todesjahr Alexanders festgehalten und speciell den 23. des ägyptischen

Monats Pharmuth, das ist den 18. April 326 als Todestag herausgerechnet. Diesen Termin hat noch Klose (bei Herzog I p. 493) Böhringer (I, 2. Abth. p. 10) Möhler (Athan. p. 300). Seit der Entdeckung der Festbriefe des Athanasios — Tattam — Cureton — Larsow steht es unzweifelhaft fest, daß Alexander am 22. des Monat Pharmuth, das ist am 17. oder wie Dr. Sievers (Athan. vita aceph. p. 132) will, am 18. April 328 verstorben ist. Diese neue Rechnung findet sich bereits aufgenommen von Kling (bei Herzog I p. 574 Athanasius) Hefele (Conciliengeschichte I. p. 429) und Dr. Schaff (Geschichte der alten Kirche p. 1136). Alexander konnte freudig aus diesem Jammerthale scheiden; denn wohl selten ist die Regierung eines Kirchenfürsten von so tief greifender Bedeutung fürs Reich Gottes gewesen, wie die nur 16jährige Alexanders. (312 bis 328). Wahrlich ein schöner Tod ist diesem treuen Zeugen beschieden worden, weil er, mochte er auch in der Ferne neue Sturmwolken sehen, doch den Hirtenstab in die Hände des großen Athanasios niederlegen konnte. Das war auch amtlich eine *εὐθανασία*, wie sie nicht vielen Gottesmännern beschieden worden ist. Der sterbende Augustin ahnte, daß hart nach seinem Heimgang sein geliebtes Hippo von den Vandalenhorden zerstört werden würde, der Vater Luther starb mit dem bangen Gefühl, die Leitung seines Kleinodes, der reinen Kirche einem Melanchthon überlassen zu müssen, dem bei aller humanistischen Feinheit, aller pädagogischen Größe und dogmatischen Schulung doch das *χάρισμα τῆς κυβερνήσεως* entschieden abging. Andres Alexander, der in Athanasios Hände sein Amt niederlegen durfte. Darum wüßten wir für den Alexander keine passendere Inschrift, als die:

Εὔκαιρος ἦλθεν
Εὔπρακτος ἔμεινεν
Εὔκαρπος ἀπέθανεν.

Ueber die Wahl des Athanasios haben wir viele Berichte bei Sokrates (I, 15 p. 37) Sozomenos (II, 17 p. 379) Theodoret (I, 26 p. 59) Epiphanius (haer. II Tom. II p. 735) und Athanasios (Apol. cont. Arian. 16). Alle Berichte stimmen darin überein, daß der sterbende Alexander den Athanasios als *διάδοχος* bringend empfohlen habe. Zwei von ihnen haben aber noch etwas Besonders. Sozomenos erzählt nämlich, Athanasios habe zuerst widerstrebt und einen Fluchtversuch gemacht, sei aber von Alexander gezwungen wor-

den (ἀποφυγεῖν πειραθῆναι καὶ ἄκοντα βιασθῆναι πρὸς Ἀλεξάνδρου). Diese Erzählung ist innerlich durchaus glaublich. Große Männer die ihr Propheten- und Hirtenamt mit heiligem Ernst ansehen und die überwunden dann die stärksten und treusten Haushalter werden, haben es oft so gemacht. Moseh sträubt sich lange und sagt Exod 4, 13: Mein Herr sende, welchen du senden willst. Jirmijahu sagt es dem Herrn offen Jer. 1, 6: Ach Herr, ich tauge nicht zu predigen, denn ich bin zu jung. Ambrosius der große Kirchenfürst hat sich auch zuerst gründlich gesträubt. Ja wir möchten unsern jungen Theologen, die oft kühn und siegesgewiß das Predigtamt erwählen, ohne die innre Berufung durch das testimonium spiritus sancti internum zu fühlen zur ersten Predigt auf die Kanzel steigen, recht viel von diesem Ambrosianischen und Athanasianischem Zittern wünschen.

Der Bericht des Epiphanius dagegen ist merkwürdig dadurch, daß er zwar den Alexander auch bitten läßt, Athanasios möge sein Nachfolger werden, aber da Athanasios auf einer Dienstreise abwesend war, als Alexander gestorben, und da die Furcht war Meletianischen und Arianischen Umtrieben eine Aufschiebung der Wahl widerrathen habe, so sei zuerst Achillas gewählt worden und erst als dieser nach dreimonatlicher Regierung gestorben sei, habe man eingedenk der Bitte Alexanders den Athanasios gewählt. Wir sind gegen diese Notiz des Epiphanius mistrauisch, die übrigen Berichterstatter schweigen von dem Zwischenfall mit Achillas, auch der Name Achillas macht die Sache verdächtig. Ein Alexandrinischer Presbyter Achillas wird als Anhänger des Areios genannt (Conf. § 9). Das Wahre an der Angabe des Epiphanius dürfte vielleicht sein, daß eine dem Wunsche Alexanders abholde Gegenpartei den arianisch gesinnten Achillas bei der Wahl auf ihre Fahne geschrieben hatte, dennoch siegte Athanasios. Ein confuser Bericht, in welchem die beiden Namen Achillas und Athanasios vorkommen, mochten dem Epiphanius zu Ohren gekommen sein und von ihm mißverstanden und unkritisch verwerthet sein. In jedem Falle hätte sich ja, selbst wenn Epiphanius Recht hätte, der Herr selbst zum Testamentsvollstrecker Alexanders gemacht durch die frühe Hinwegnahme des Achillas.

In jedem Falle bleibt die sicherste Hauptquelle über die Wahl des Athanasios der Bericht in der Apologia c. Arianos 6. 7, wo in Folge der Verleumdung der Feinde, als sie nach Alexanders Tode

Athanasios ohne ordnungsmäßige Wahl heimlich von 6 oder 7 Bischöfen geweiht worden, diejenigen Bischöfe, die ihn selbst ordinirt haben, feierlich vor Gottes Angesicht den Hergang bei der Wahl also bezeugen mit dem Zusatz: *καὶ ἡμεῖς μάρτυρες τούτου καὶ ἡ πόλις πᾶσα καὶ ἡ ἐπαρχία.* Nach diesem Bericht hat das Volk in glühendster Weise den Athanasios zum Bischof begehrt (*ἀνεβόων, ἔκραζον, αἰτοῦντες Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦτο εὔχοντο δημοσίᾳ τῷ Χριστῷ καὶ τοῦτο ἡμᾶς ὥρκιζον ποιεῖν ἐπὶ πλείστας ἡμέρας καὶ νύκτας, μήτε αὐτοὶ τῆς ἐκκλησίας ἀφιστάμενοι μήτε ἡμᾶς ἐπιτρέποντες ἀφίστασθαι τούτου*). Rücksichtlich des denkwürdigen Tages, an welchem Athanasios den Patriarchenstuhl bestiegen hat, sind wir nach Dr. Sievers (Athan. vit. aceph. p. 132) vollkommen orientirt. Es war dies der 8. Juni 328.

Es war ja eine wunderbare Gnadenführung des Herrn, daß grade in diesem Augenblick dieser Athanasios den bischöflichen Stuhl bestieg. Zu Nikäa freilich hatte er auch als Diaconus einen mächtigen und entscheidenden Einfluß geübt. Da konnte sich die Macht seiner Persönlichkeit, die Tiefe seines Geistes, die Glut seiner Beredtsamkeit vor den versammelten Vätern Auge in Auge geltend machen. Anders jetzt. Die Väter waren auseinander gegangen, die viva vox konnte nicht mehr in weiten Kreisen wirken. Das geschriebne Wort mußte den großen Sieg von Nikäa sichern. Da war es denn durchaus nicht gleichgültig, ob der Schreiber ein Diaconus, oder der Bischof auf dem gefeierten Patriarchenstuhle von Alexandreia war. — Wie großartig übrigens Athanasios sein Bischofsamt auffaßte, und wie reich sich der Herr zu seiner Arbeit gleich zuerst bekannte, erkennen wir aus der Bekehrungsgeschichte Aethiopiens. Gleich im Anfange[154]) seiner Regierung weihte er den Frumentius zum Bischof von Aethiopien und brachte der Christenheit als Morgengabe diese

---

[154]) Rufinus (hist. eccl. X, 9 p. 177) sagt ausdrücklich: Tum vero Athanasius, nam is n u p e r sacerdotium susceperat, attentius et propensius Frumentii dicta gestaque considerans in concilio sacerdotium ait e. q. s. Es muß also, wie das nuper zeigt, die Weihe des Frumentius wirklich in die allererste Zeit seiner Regierung gefallen sein, ja Böhringer p. 11 läßt sie sogar das erste bischöfliche Geschäft des Athanasios sein. Vergleiche übrigens über die Missionsarbeit des Athanasios: W. Hoffmann (in Herzog I p. 166) wo das Jahr 330 in 328 zu ändern sein dürfte.

weite Eroberung zu, ja er muß dies sein Pflegekind treulich gepflegt und der Aethiopischen Kirche den Nikänischen Stempel und seinen eignen Geist fest aufgedrückt haben; denn als kurz darauf die Arianer auch in diesen jüngsten Garten Gottes einbrachen, fanden sie dort schon einen festgeschloßnen, Athanasianisch geschulten Widerstand. Gleich nach der Besteigung des Bischofsstuhles knüpfte Athanasios das innige Freundschaftsband wieder enger, welches ihn mit Antonius[155]) verband, jenem Patriarchen der Askese, dessen großartiges, innerlich wunderbar reiches Lebensbild Böhringer (I, 2 Abth. p. 122 bis 151) meisterlich gezeichnet hat. Wir müssen es uns leider versagen unsrerseits auf die Geschichte des Antonius, dieses gewaltigen Liebhabers des Herrn Jesu näher einzugehen. Es ist ein Opfer, welches wir uns auflegen; denn es ist eine köstliche Erquickung, den wunderbaren Reichthum des innern Lebens dieses Mannes zu studiren, dem die providentielle Aufgabe geworden war, das Mönchsthum in die Kirche einzuführen, dessen der Herr für eine Zeitlang bedurfte, der aber auch mit klarem Prophetenblick die spätere Entartung des Mönchsthums schaute. Fürwahr alle edlen Blüten, die die Askese getragen, ein Bernhard von Claravallis und ein Franciscus von Assisi, spiegeln unter einer total veränderten Situation, wenn auch freilich nicht mehr mit derselben evangelischen und apostolischen Reinheit den Geist des Antonius wieder. Aber kurz erwähnen mußten wir ihn hier, weil er betend und rathend, ja einmal die ganze Macht seiner Persönlichkeit hineinwerfend, mit Athanasios den Kampf gegen den Arianismus getheilt hat. Das persönliche Erscheinen des An-

[155]) Vergleiche über Antonius: Herzog (in Herzog I p. 412 ff.). Uebrigens giebt es wenige Zierden der alten Kirche, über deren innres und äußres Leben wir so trefflich orientirt wären, als über Antonius, weil Athanasios selbst seinem großen Zeitgenossen, geistlichen Vater und Mitstreiter ein herrliches Ehrendenkmal gesetzt. Er hat uns mit höchster Pietät, sympathischem Verständniß, glühender Begeisterung, aber freilich auch stellenweis ohne strenge Kritik das Leben des großen Mannes beschrieben. Uebrigens beschreibt der begeisterte Athanasios selbst die äußre Erscheinung seines väterlichen Freundes also (vita Anton. p. 676) *καὶ μὴν καὶ τὶ πρόσωπον αὐτοῦ χάριν εἶχε πολλὴν καὶ παράδοξον, εἶχε δὲ καὶ τοῦτο τὸ χάρισμα παρὰ τοῦ σωτῆρος.* Jeder, der ihn kennen lernen wollte, erkannte ihn im größten Gedränge sofort an seinem Liebreiz, *ὡς ὑπὸ τῶν ὄψεων αὐτοῦ ἑλκόμενος, οὐχ ὕψει δὲ οὐδὲ τὸ πλάτει διέφερε τῶν ἄλλων, ἀλλὰ τῇ τῶν ἠθῶν καταστάσει ἢ τῇ τῆς ψυχῆς καθαρότητι.*

tonius in Alexandreia fällt in das Jahr 337, also in das Todesjahr Constantins. Der 86jährige Greis weilte dort 2 Tage. (Larsow, Festbriefe p. 29. X und 3). Athanasios war der Führer und Strateg der Linientruppen im Kampf, derer, die unmittelbar vor dem Feinde standen, Antonius gleichsam der Führer der Landwehr, der Honvedarmee, die den Rücken deckte. Athanasios war der Moseh, der den Stab des Herrn über Israel hielt, da es wider Amalek stritt, Antonius that, wie Aaron und Hur, er stützte des Moseh laß werdende Hand, und wenn er sterbend, wie Elia dem Elisa, seinem lieben Bischof Athanasios seine Melote sammt dem Oberkleide wiedergab, die ihm jener einst geschenkt hatte (Böhringer I p. 133), so hat er damit zugleich lieblich im Bilde ausgedrückt, was der Bischof ihm dankte, wie er mit ihm gethan nach dem lieblichen Liede:

Mit meinem Mantel vor dem Sturm
Beschützt' ich Dich.

Wahrlich selten hat der Herr in einer großen Entscheidungszeit das ora und **labora** so zwischen zwei Zeugen ersten Ranges getheilt wie hier zwischen Antonius und Athanasios im Kampfe gegen die Häresie. Das also ist nach der herrlichen Entscheidung von Nikäa das große hoffnungsreiche Gnadenzeichen für die schwere Behauptung des Sieges, daß er die Arbeit des Kampfes zwei solchen Helden vertraut hat.

Sehen wir nun zu, wie sich die Sturmwolken am Himmel zu thürmen anfangen.

Das erste Feuerzeichen zu neuen Verwirrungen und Kämpfen war der wachsende Einfluß der Canstantia, der Wittwe des Licinius, der Schwester Constantins auf diesen ihren Bruder. Constantia war dem Arianismus günstig. Der Nikomedische Eusebios hatte ihr volles Vertrauen genossen. Durch seinen Einfluß war ein arianisch gesinnter, ränkevoller Priester als Hofcaplan und Beichtvater in ihren Hofstaat gekommen, der sich des vollsten Vertrauens seiner Gönnerin zu bemächtigen wußte. Constantia suchte nun das Ohr ihres Bruders zu gewinnen und ihn gegen den Arianismus milder zu stimmen. Constantin mochte sehr geneigt sein, sich der Schwester gefällig zu zeigen. Er hatte ja ihr gegenüber ein böses Gewissen. Das Mädchen hatte ihre Jugend aus diplomatischen Rücksichten dem rauhen und rohen Licinius verkaufen müssen. Nun hatte Constantin seinen besiegten Schwager und Gegner gegen das gegebne Wort erdrosseln lassen, auch sich an dem Sohne, dem jüngern Licinius vergriffen.

Er mochte die vereinsammte Schwester nicht ohne Trauer und ohne Gewissensbisse ansehen können. Nun kam sie zum Sterben. Da band sie ihren arianischen Hofcaplan dem kaiserlichen Bruder auf die Seele. Dieser versprach ihr, ihn in sein Gefolge aufzunehmen. Als Vermächtniß der Schwester hatte der ererbte Arianer natürlich Einfluß. Hinter den Coulissen arbeitete Eusebios von Nikomedien.

Constantia — ihr Hofcaplan — Eusebios von Nikomedien, dies das Dreiblatt, dessen concentrischer Einwirkung auf den Kaiser eine Umstimmung desselben wirklich allmälig gelingen sollte. Wie die ersten Folgen dieser Umstimmung die Zurückberufung des Eusebios und Theognis, ja endlich die des Areios selbst gewesen, das gehört in den zweiten Band und kann hier nur flüchtig angedeutet werden.

Wir stehen also hart nach Nikäa vor folgender Situation:

1. Athanasios steht arbeitend, Antonius betend auf dem Plane, um das Nikänische Bekenntniß mannhaft gegen Jedermann zu vertheidigen.

2. Constantia — ihr Hofcaplan — Eusebios umwerben das Herz des Kaisers, um ihn über die Tragweite der Nikänischen Entscheidung zu täuschen.

3. Der Herr hatte sich vorgenommen, die Nikäner im Schmelztiegel der Trübsal zu läutern, und die durch Worte errungene Entscheidung von Nikäa durch Thaten und Leiden sich bewähren zu lassen.

Hülfstabelle I.

Nachweis der aus den echten Schriften des Athanasios angezognen und besonders in den dogmengeschichtlichen § 12. § 13. § 21 verarbeiteten Stellen. Sämmtliche Citate beziehen sich auf die Patavische Ausgabe.

1. Oratio I c. Arianos.

c. 38. Paulus von Samosata.
c. 1. Characteristik des Arianismus.
c. 37. Mißbrauch der Schrift durch die Häretiker.
c. 54 Einleitung in die Schrift.
c. 30. 31. *ἀγένητος*.
c. 34. *πατήρ* Hauptname.
c. 27. *ἀεὶ πατήρ*.
c. 17. Ewigkeit des Sohnes.
c. 28. Des Sohnes *γεννᾶσθαι*.
c. 18. Präexistenz.
c. 12. Der Sohn immer im Präsens.
c. 11. Der Schriftbeweis für die Ewigkeit des Sohnes.
c. 26 u. c. 9. Homousie.
c. 64. *αὐτόλογος*.
c. 10. *τέλειος ἄνθρωπος*.
c. 42. *ταπείνωσις*.
c. 44. Erbsünde.
c. 18. Trinität.
c. 2. Thaleia Nachahmung des Sotades.
c. 13. Zu *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*.
c. 26. Zum *δημιουργῆσαι* des Areios.
c. 9. Kritik der *θεοποίησις* des Areios.
c. 9. Ueber die arianische *τρεπτότης* des Sohnes.
c. 6. Die 3 Hypostasen des Areios *ἀνόμοιοι πάμπαν εἰς ἄπειρον*.

2. Orat. II c. Arianos.

c. 41. Homousie.
c. 77. Ursache der Menschwerdung.
c. 70. *θεοποίησις* des Menschen.
c. 70. *συναφή*.
c. 37. Der Sohn nach Asterios *δύναμις*.
c. 28. Der Vater nach Asterios *τεχνίτης* der Schöpfung.
c. 24. Der Sohn nach Asterios *μόνος εἷς*.

3. Orat. III c. Arianos.

c. 50. Christus nach dem Samosatener *κοινὸς ἄνθρωπος*.
c. 29. Kern der Schrift.
c. 4. Vater *ἥλιος* — Sohn *ἀπαύγασμα*.
c. 5. Vater *βασιλεύς* — Sohn *εἰκὼν τοῦ βασιλέως*.
c. 31. *ἰδιοποίησις*.

4. Orat. IV. c. Arianos.

c. 27. Character der Schrift.
c. 33. Ebenso.
c. 2. Der Vater *πῦρ* — der Sohn *φῶς*.

c. 36. Identität der Person bei der Sonderung in zwei Naturen.
c. 34. Neues Leben.
c. 3. Der Vater εἷς θεός.

5. Contra gentes.

c. 28. Gottesbegriff des Athanasios.
c. 22. Unkörperlichkeit Gottes.
c. 35. Der ἀγαλματοποιὸς Φειδίας.

6. de incarnatione.

c. 57. Ethische Requisite für die Schriftforschung.
c. 54. Seine ἐνανθρώπησις, unsre θεοποίησις.
c. 8. ἰδιοποίησις.
c. 4. αἰτία der Menschwerdung.
c. 43. Warum in menschlicher Gestalt?
c. 3. Der Mensch εἰκὼν τοῦ λόγου.
c. 14. Unser ἀνακαινίζεσθαι.
c. 20. θυσίαν ἀναφέρειν.
c. 25. Christus zwischen Himmel und Erde.
c. 20. τῆς ταυτολογίας μέμψις.
c. 25. κατάραν βαστάσαι.
c. 27. Sieg über den Tod.

7. de decretis Nic. Syn.

c. 27. Vertheidigung des Origenes.
c. 25. Dionysios von Alexandreia.
c. 26. Dionysios.
c. 15. Schrift.
c. 9. Schriftbeweis.
c. 1. Rechter Ausgangspunkt für die christologische Untersuchung.
c. 8. Asterios.
c. 8. Der Vater schafft direct, der Sohn indirect nach Asterios.
c. 3. Areios wird πρέως verhört.
c. 20. Ursprünglicher Entwurf des Symbolums der Orthodoxen.
c. 20 u. 32. ἠναγκάσθησαν.
c. 3. Uneinigkeit der Eusebianer.
c. 20. ὁμοούσιος nothwendige Consequenz, nicht Willkühr.
c. 21. ὁμοούσιος ist schriftgemäß.

8. In illud.

c. 6. Das dreimal heilig.

9. Expositio fidei.

c. 1. Gottesbegriff ἡ μονάς.
c. 4. Doxologie.
c. 2. Geschiedenheit des Hypostasen.
c. 3. Zu Proverb. 8, 22.

10. de Synodis.

c. 49. Bloß das Vatersein hat der Vater vor dem Sohne voraus.
c. 37. Die λέξις ὁμοούσιος.
c. 39. Zwar eine λέξις ἄγραφος.
c. 41. Es giebt auch Nikäner, die nur an dem Wort ὁμοούσιος, nicht an der Sache Anstoß nehmen.
c. 45. 47. Wie der Samosatener ὁμοούσιος gebraucht hat.
c. 53. ὅμοιος unfähig, das ὁμοούσιος zu ersetzen.
c. 54. ὁμοούσιος keine σκιαμαχία.

11. ad Episcop. Aegypti et Libyae.

c. 2. Sündenfall.
c. 4. Schriftverdrehung.
c. 13. Schriftbeweis.

12. Apologia de fuga.

c. 5. Vorsitz des Hosios.

13. Historia Arian. ad monachos.

c. 16. Hosios προςήγορος des Concils.
c. 44. } Hosios.
c. 45. }

14. ad Afros.

c. 9. ὁμοούσιος nothwendige Consequenz des Nikänismus.

15. de incarnatione et contra Arianos.

c. 20. Auslegung von 1 Korinth. 15, 24.
c. 7. Auslegung von Marci 10, 18.
c. 2. Auslegung von Philipper 2, 8.
c. 5. Er nimmt unsre πτωχεία auf sich, er giebt seinen πλοῦτος uns.

c. 8. Wiedergeburt.
c. 10. *μία θεότης τρεῖς ὑποστάσεις*.
c. 19. *μία δόξα* der 3 Personen.
c. 4. *φύσει υἱός*.

16. Expositio in Psalm. Pat. I, 2.

pag. 826. zu Ps. 22, 2 *ἰδιοποίησις* zugleich *μετάθεσις*.
p. 826. zu Ps. 21. *ἡ ἐν Ἀδὰμ παράβασις*.
p. 866. zu Ps. 50, 7. Erbsünde.
p. 866. zu Ps. 50, 9 Christi Blut.
p. 805. Ewigkeit des Sohnes.

17. ad Drakontium.

c. 9. Zum Cölibat.
c. 2. Athanasios als Seelsorger.

18. ad. Serapion.

I, c. 28. Schrift und Tradition.
III, c. 6. Trinität Lehrgrund.
II, c. 5. Entweder *ὁμοούσιος* oder *κτίσμα*.
II, c. 7. *χαρακτήρ* des Glaubens.
III, c. 6. *ἀδιαίρετος τριάς*.
III, c. 5. *ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι*.

19. Festbriefe ed. Larsow.

pag. 57. Gesetz.
p. 143. Gesetz und Evangel.
p. 89. Festb. VI. Ohne Verdienst gerecht.
p. 130. Festb. XIII. Das ewige Leben ist Erbe.
p. 99. 100. Festb. XVII. Buße ist Durst nach dem neuen Leben.
p. 142. XIX. Festb. justificatio.
p. 103. IX. Festb. } Leben und Sterben mit Christo.
p. 110. X. Festb. }
p. 62. I. Festb. } Neues Leben.
p. 83. V. Festb. }

Durch diese Tabelle wünschten wir Studirenden der Theologie für ihre Seminararbeiten, Candidaten für ihre Prüfungsarbeiten, Pastoren für ihre Conferenz und Conventsvorträge die Handreichung zu reichen, daß sie über die verschiedensten theologischen Materien leicht dicta probantia Athanasiana finden können und leben der Hoffnung, daß wer überhaupt in das Suchen beim Athanasios hineinkommt, nimmermehr beim mechanischen Excerpiren stehen bleiben, sondern die ganze einschlagende Schrift studiren wird.

Hülfstabelle II.

Nachweis der aus den griechischen Historikern citirten und verarbeiteten Stellen. Wir rechnen, obgleich er lateinisch schreibt, zu den griechischen Historikern auch den Rufinus, weil er ja in erster Linie den Eusebios überarbeitet hat. Ebenso setzen wir anhangsweis den griechischen Profanscribenten Zosimus hierher.

1. Eusebios Pamphilu.

A. Historia eccles.

lib. VI. p. 165. Katechetenschule zu Alexandreia.
lib. VII. c. 27. Der Samosatener.
lib. VII. c. 28. dessen Lehre.
lib. VI. c. 33. Berylls Irrlehre vom *λόγος, μὴ προϋφιστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν.*
lib. VI. c. 3. Origenes.
lib. VIII. c. 13. Lucianus.
lib. IX. c. 6. Lucianus.
lib. V. 10. Pantänus.
lib. VI. c. 11. Ueber Klemens von Alex.

B. Vita Constantini.

lib. I. 9. Lob Constantins.
lib. I. 7. Constantin eine überlegene Parallele zu Kyros und Alexander.
lib. I. 28. *θεοσημία* (Kreuz am Himmel).
lib. III. 43. Helena.
lib. III. 47. Constantin und die Mutter.
lib. III. 6. Warum Nikäa gewählt?
lib. III. 9. Freigebige Ausstattung des Concils.
lib. III. 9. *οἰκουμενική.*
lib. III. 8. *χορεία ἀποστολική.*
lib. III. 13. *πρόεδροι* des Concils.
lib. III. 7. *οἶκος εὐκτήριος.*
lib. III. 10. Anzug und Aufzug des Kaisers.

2. Theodoret.

lib. I, 4. Lucianus.
lib. I, 2. Neid des Areios.
lib. I, 2. Ueber Petrus Martyr.
lib. I, 2. Areios Amt.
lib. I, 2. *γυναικάρια ἄτακτα.*
lib. I, 4. Die Schriftbehandlung der Arianer ein *ἐμπαροινεῖν.*
lib. I, 6. Brief des Eus. von Nik. an Paulinus von Tyros.
lib. II, 15. Hosios.
lib. I, 2. Constantins Bekehrung eine Parallele zu St. Pauli Bekehrung.
lib. I, 5. Brief des Areios an Eus. von Nikom.
lib. I, 7. Eustathios hält die Eröffnungsrede.
lib. II, 15. Athanasios *ὁ θαυμάσιος.*
lib. I, 7. Das *μάθημα* des Eusebios von Nik wird vorgelesen und zerrissen. *Θόρυβος πλεῖστος.*
lib. I, 6. Sendschreiben der Synode.
lib. I, 26. Tod Alexanders.
Wahl des Athanasios.

3. Sozomenos.

lib. III, 5 u. II, 5. Lucianus.
lib. I, 15. Areios wird Diakonus.
lib. I, 15. Das sogenannte Concil von Nikomedien.
lib. I, 5. Constantin und Sopater.
lib. I, 3. ὄναρ (Kreuz am Himmel).
lib. I, 21. Urtheil über die Thaleia.
lib. I, 17. Silvester und Julius verwechselt.
lib. I, 2. Silvester richtig genannt.
lib. I, 17. Zahl der ἑπόμενοι.
lib. I, 23. Auftreten des Paphnutios.
lib. I, 19. Der Kaiser spricht lateinisch, ein Hermeneut dollmetscht
lib. I, 17. Der Kaiser bestimmt den Schlußtermin für die christologische Vorberathung. Schrift und Tradition. Areios vorgeladen.
lib. I, 21. Der Kaiser sanctionirt das Symbolum.
lib. I, 21. Eus. von Nik. und Theogrios von Nikäa stimmen der Verdammung des Areios nicht bei.
lib. I, 25. Die Vicennalien.
lib. II, 17. Wahl des Athanasios.
lib. II, 16. Athanasios und Antonius.

4. Sokrates.

lib. VII, 27. Philipp Sidetes rectificirt.
lib. I, 5. Ausbruch des Streites.
lib. I, 15. Berufung des Athanasios.
lib. I, 7. I, 8, III, 7. Hosios.
lib. I, 6. τρεπτότης.
lib. I, 8. Diäten für die Väter des Concils.
lib. II, 48. Theophilos der Gothenbischof.
lib. I, 8. εἷς τις τῶν ὁμολογητῶν λαϊκός.
lib. I, 8. Die zu Nikäa vertretnen Nationen.
lib. I, 8. Characteristik der Väter.
lib. I, 13. Hosios zuerst genannt.
lib. I, 8. Athanasios von Alexander hochgeehrt.
lib. I, 8. Der Kaiser spricht griechisch.
lib. I, 9. Alexander Referent in der Pesachfrage.
lib. I, 8. Sendschreiben des Eusebios von Cäsarea an seine Gemeinde.
lib. I, 8. Des Kaisers Rede.
lib. I, 9 p. 23. Sendschreiben der Väter an die Diökese von Alexandreia.
lib. I, 9 p. 25. Sendschreiben des Kaisers an die Alexandrier.
lib. I, 15 p. 37. Wahl des Athanasios.

5. Philostorgius.

fragm. II, 14. Wahl Alexanders.
frag. I, 3. Alexander Baukalis.
frag. I, 4.
frag. II, 2. ᾄσματα ναυτικά des Areios.

Sämmtliche Historiker von 1—5 sind nach der Ausgabe von Heinrich Valesius citirt.

6. Epiphanios häret.

lib. II, Tom. II. p. 608 der Samosatener.
— — — p. 527. Sabellios.
— — — p. 727. Baukaliskirche. Aeußre Erscheinung des Areios.
— — — p. 732. Brief des Areios an Euseb. von Nikomedien.
— — — p. 735. Wahl des Athanasios.

7. Rufinus.

IX, 6. Lucianus.
X, 1. Alexanders Character.
X, 14. Berufung des Knaben Athanasios.
X, 7. Helena.
X, 4. Characteristik des Paphnutios.
X, 2. libelli querimoniarum verbrannt.
X, 5. 17. Bischöfe schwanken.
X, 9. Bekehrung Aethiopiens.

8. Gelasios der Kyzikener
bei Mansi II.

p. 769. *σταυροῦ σύμβολον*.
p. 881. Griechischer Unterschriftenkatalog.
p. 817. Das linke Centrum.
p. 877. Angeblicher Eingang des christologischen Decrets.
p. 754. Die Affäre Paphnutios bestritten.
p. 822. Eirene, die Tochter des Spiridion.
p. 819. Angebliche Aeußerung des Kaisers über Sünden der Priester.

9. Mansi. Ampliss. Collectio Tom II.

p. 692 u. 697. Fragment des lateinischen Unterschriftenkatalogs.
p. 756. Chronologie des Concils.
p. 638. Cuncil vom 18. Juni — 23. August.
p. 692. 12 Chorepiscopoi.
p. 639. Das christologische Decret ohne Datum und ohne Consuln.
p. 633. Falscher Text der Rede des Eustathios.
p. 668. Kanon I.
p. 574—562. Ob zwei Alexandrinische Synoden.
p. 659. Note des Binius.
p 623. Im Circularschreiben Alexanders an Alexander fehlt die falsche Adresse Constantinopel.

10. Zosimos. *Ἱστορία νέα* von J. Fr. Reitemeier ed. Heyne. Lipsiae. Weidmanns Erben 1784.

Kritik der Schrift in § 11.
lib. II, c. XXXII. *ἀπόλεμος τρυφή*.
lib. II, c. XXIX. *Αἰγύπτιός τις*. (Hosios.)
lib. II, c, XVI. XVII. Tiberschlacht.
lib. II, c. VIII. Helena. Constantin illegitim.

Hülfstabelle III.

Rechenschaft über die aus der kirchen- und dogmengeschichtlichen nach-reformatorischen Literatur vorzugsweis herangezognen Werke resp. verarbeiteten Citate.

1. Ittig. (Thomas, Hist. Conc. Nic.)
p. 20. Er lehrt 2 Alexandrinische Synoden.
p. 20. Silvester nicht Vocator des Concils.
p. 51. Doxologie der Arianer.
p. 51. Der heilige Geist bei Areios.
p. 53. Taufe bei den Arianern.
p. 8. Dauer der Synode.
p. 41. p. 96. Kritik der Väter von Seiten der Socinianer.
p. 7. Sitzungen im Palast.
p. 113. Text des Nikänums.
p. 44. Wer ist der Redactor des Nic. Symb.?

2. Gieseler (Joh. Carl Ludwig, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn. 1827).
I. p. 229 b. Philippus Sidetes.
I. p. 219 h. Auszüge aus Tertullian contra Prax.
I. p. 243 Dionysios von Alex. 248 bis 265.
I. p. 339. d. Das μάθημα des Lucianus. 2 Antioch. Formel.
I. p. 252 b. Tertullian.
I. p. 334. a. Brief des Areios an Eus. v. Nik.
I. p. 335. Fragmente der Thaleia.
II. p. 255. Beweibte Kleriker.

3. Neander.
A. Kirch. Gesch. 1827.
I, 3 p. 903. πίστις und γνῶσις.
p. 293. Clemens Alex. Mann der Wissenschaft.
p. 919. Clemens Alex.
B. Dogmengeschichte ed. Jakobi.
I, p. 160. Berylls ἰδία τῆς οὐσίας περιγραφή.
p. 303. Stimmenverhältniß unter den Vätern.

4. Schleiermacher.
A. Theologische Zeitschrift. 3. Heft 1822.
p. 305. Praxeas.
p. 358. Beryll. Sabellios. Bipität. υἱοπάτωρ.
p. 350 Origenes.
p. 317. Beryll und Tertullian.
p. 343. Beryll und Origenes.
p. 303. Theodotos und Artemon.
B. Glaubenslehre II.
p. 593. Athanasianismus und Sabellianismus beides Hypothesen.
p. 558. αὐτόθεος.

5. Möhler (Joh. Adam. Athanasios der Große. 2. Aufl. Mainz. Florian Kupferberg 1844).
Ueber Möhler conf. Vorrede und § 21. Quellen.
p. 210. Methode und Tradition.
p. 78—82. Clemens.

p. 201. Hosios.
p. 182, 35. Hypothese zu ἀγεννητογενής.
p. 178. Arianismus hellenisirendes Christenthum.
p. 179. Pelagianismus der Arianer.
p. 175. Stellung der Arianer zur Tradition.
p. 179. Mechanische Trennung von Gott und Welt.
p. 174. Wer ist Autor der Briefe Alexanders.
p. 93. Origenes Subordinatianer.
p. 107. Zur Characteristik des Athanasios.
p. 300. Tod der Alexander.

6. **Manso.** (Leben Constantin des Großen. Breslau. 1817. W. G. Korn).
p. 117. 207. 209. Helena.
p. 193. Donaukämpfe Constantins.
p. 131—193. Reichsverwaltung ganz umgestaltet.
p. 20—21 Constantius Chlorus.

7. **Keim** (Der Uebertritt Constantin des Großen. Zürich 1862).
p. 18. Das Mailänder Decret 313.
p. 21—34. Das Kreuz am Himmel nicht θεοσημία, sondern ὄναρ.
p. 12. Constantius Chlorus.
p. 4. Herkunft der Helena.
p. 103 u. 104 Note 44. Verschiedne Urtheile über die Bekehrung Constantins.

8. **v. Hefele** (Conciliengeschichte I).
p. 228. Philonismus des Areios.
p. 279. Unredlichkeit des Eusebios Pamphilu.
p. 238. Die falsche Capitelüberschrift im Briefe Alexanders an Alex.
p. 244. Ank. 1. Thaleia. Ableitung.
p. 236. Doxologie der Arianer.
p. 245. Trinität des Areios.
p. 256. Ob Silvester das Concil mitberief.
p. 8. Die Behauptung des 6 oikumenischen Concils.
p. 258. Zahl der Bischöfe.
p. 261. Dauer der Synode.
p. 359—414. Die XX Kanones.
p. 37. Vorsitz des Hosios.
p. 34. Eustathios.
p. 417. Affaire Paphnutios.
p. 360. Die Valesier.
p. 286—320. Osterfrage.
p. 280. Hosios vertieft den Kaiser.
p. 279. Freiheit der Berathungen.
p. 419. Vicennalien.

9. **Dorner** (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. Berlin 1851. Gustav Schlawitz).
Ueber Dorner conf. Vorrede und § 21. Quellen.
I, p. 275. Taufformel stimulus zur Entwicklung der Trinitätslehre.
I, p. 107. Aufgabe der Dogmengeschichte.
I, p. 109. Symbolbildende Zeiten.
I, p. 443—448. Clemens von Alex.
I, p. 802. Lucianus.
I, p. 545—550 Berylls ἰδία τῆς οὐσίας περιγραφή.
I, p. 594. Tertullian.
I, p. 600. Tertullian.
I, p. 817. ἀγένητος.
I, p. 833—848. Characteristik der Theologie des Athanasios.
I, p. 739. Theognostos.
I, p. 846. Welle drängt sich auf Welle.
I, p. 929. Ueber das Prävaliren der μόνας. Polemik gegen Baur für Athanasios.
I, p. 832. 36. Text des Nic. Symbol. nach der Hahnschen Redaction.
I, p. 833. Bekenntniß der Gemeinde in seinem Verhältniß zur theologischen Speculation.

10. **Böhringer** (Friedrich „die Kirche Christi und ihre Zeugen" I. Band

2. Abth. 1. Aufl. Zürich. Meyer und Zeller 1842).
p. 61. Einfachheit Gottes bei Areios.
p. 9. Zweifel an der Autorschaft Alexanders hinsichtlich der Briefe.
p. 91. Die Zeit erheischte nothwendig die große christologische Controverse.
p. 120. Athanasios imponirt selbst den mächtigsten Feinden.
p. 118. Des Athanasios bescheidnes Urtheil über seine eigne schriftstellerische Bedeutung.
p. 117. Character, Klugheit und Scharfblick des Athanasios.
p. 118. Athanasios angeblich unsystematisch.
p. 9. Die Berufungsgeschichte des Athanasios wird mit Stillschweigen übergangen.

11. **Schaff** (Dr. Philipp) Geschichte der alten Kirche." Leipzig und Philadelphia 1867.
p. 253. Copatripassianer.
p. 256. Sabellios.
p. 251. Dionysios von Rom.
p. 449. Gerecht gegen Constantin.
p. 453. Historische Parallelen zum Morde des Crispus.
p. 453. Fausta.
p. 452. Edle Characterzüge Constantins.
p. 459. Lactantius und die Kreuzesvision.
p. 461. Labarum.
p. 900. Der Hymnendichter Hilarius Pictaviensis lernt von den Arianern.
p. 927. Das heutige Nikäa-Isnik.
p. 927, 3. Mystische Deutung der Zahl 318.
p. 979. Wie Augustinus die Trinität des Athanasios fortgebildet.
p. 1136. Tod Alexanders.

12. **Voigt** (Heinrich) Die Lehre des heiligen Athanasios von Alexandria. Bremen 1861.
p. 15. Formalprincip des Athanasios.
p. 10. Amk. Apokryphen.
p. 133. Wider die Kenotik.
p. 47—51. Zur Würdigung der Bilder, die Athanasios zur Erklärung des Trinitätsmysteriums braucht.
p. 125. Athanasios über die beiden Naturen in Christo.
p. 74. Trinität.

Außer diesen Quellen, über welche in den drei Hülfstabellen besonders Rechenschaft abgelegt ist, sind noch viele andre benutzt, so die gediegnen Arbeiten von Kling, Semisch, Gaß, Peip, Steitz in Herzogs Realencyclopädie, das christologische Hauptwerk von Geß, das trinitarische von Meier, die neuste Athanasiologische Forschung von Sievers und viele andre.

Beilage.

„Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelm IV. und Constantins“

eine historische Parallele.



Die Ueberschrift, welche wir der kleinen Beilage gegeben haben, könnte für den ersten Augenblick den Leser aufs Höchste überraschen, ja flüchtig angesehen, könnte es bei dem durchschnittlich abfälligen Urtheil, welches über Constantin herrschend ist, scheinen, als wenn diese Vergleichung mit dem pietätsvollen Urtheil, welches sich jeder der vaterländischen Geschichte kundige Preuße von dem herrlichen Königsbilde Friedrich Wilhelm des Vierten fixirt hat, scharf contrastirte, und da wir zu denen gehören, welche die zärtlichste Liebe und Pietät für den theuern seligen König als unvergängliches Erbe im Herzen tragen, so verwahren wir uns zunächst gegen die Mißdeutung, als wollten wir in allen Stücken Constantin und Friedrich Wilhelm mit einander vergleichen, constatiren vielmehr ausdrücklich, daß beide auf vielen Gebieten, vor allem aber auf vier Hauptgebieten, nach Seiten der Anlage und Begabung, nach Seiten der ethischen Reife, nach Seiten des äußern Erfolges und nach Seiten der εὐθανασία grundverschieden sind.

Wir sagen zunächst nach Seiten der Begabung. Freilich gemeinsam ist beiden, daß sie hochbegabt waren, aber verschieden ist der eigentliche Hauptsitz der Begabung. Bei Friedrich Wilhelm lag die Begabung in dem hohen, hellen Geist, in dem evangelisch-germanisch und dabei durch und durch königlich schlagenden Herzen, in der reichen, zwar romantisch angehauchten, aber doch als Correctiv in evangelischer Zucht gehaltnen Phantasie, die Schwäche seiner Begabung aber lag im Willen, der jener eisernen Festigkeit, jener unerbittlich consequenten Direction ermangelte, die das eigenthümliche Charisma seines kaiserlichen Erben ist. — Anders bei Constantin. Freilich auch er war Romantiker, aber doch nur im äußerlichen Sinne, in der orientalisch-ganghaften Tracht, während innerlich der Diplomat sicher das Feld behauptete. Auch er war geistig reich begabt, ja in den elementaren und relativ niedrigeren Kategorien wohl überlegen begabt, aber in den bei Friedrich Wilhelm so hoch entwickelten höchsten Kategorien war Constantin eine Größe zweiten Ranges. Da-

gegen lag des Kaisers höchste Begabung in der unbeugsamen Willensstärke, mit welcher er seine einmal gefaßten Pläne festhielt und durchführte. Wir sagen weiter, nach Seiten der ethischen Reife und Fülle seien beide Männer grundverschieden gewesen. Zwar vermögen wir zu Ehren unsres evangelischen Bekenntnisses auch das lichte Königsbild Friedrich Wilhelm des vierten nur im Lichte des Wortes anzusehn: Wir sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollen und wir sind fest überzeugt, daß der erlauchte Fürst, der vor den Altären seiner liebsten Kirchen immer ehrlich seine Kniee gebeugt hat, zu diesem unsrem Wort aus seinem Grabe freudig: „Ja“ sagt, aber dies vorausgeschickt, tritt uns in dem Königsbilde doch ein hohes Maß ethischer Reife und sittlichen Reichthums entgegen. Gott der Herr hat ja den König so geführt, daß sein Bild frei geblieben ist von sofort in die Augen springenden, auch äußerlich Aergerniß gebenden lapsus, die auch nur leise heranreichten an die Brandflecken im Characterbilde Constantins.

Grundverschieden sind drittens beide nach Seiten des äußern Erfolges ihrer Arbeit. Der Eine, einer edlen, hochbegabten und ungewöhnlich populären Mutter Sohn, Friedrich Wilhelm hauchte ein edles Königsleben aus in dem schmerzlichen Gefühl, in seinen großen Lebensgedanken von Vielen geschmäht, von wenigen verstanden zu werden. Er war der edelste Repräsentant der alten Zeit auf dem Throne, und grade er sah sich vor eine neue Zeit gestellt, er war der herrlichste absolute Fürst, den unser Saeculum gezeitigt hat, und grade er sah sich vor eine Constitution gestellt. Er war der feurigste Bewunderer der alten Deutschen Kaiserherrlichkeit, und grade er mußte die dargebotne Krone der Cäsaren gewissenshalber zurückweisen. Er war der begeistertste Herold von Preußens Ruhmesplane, und grade er mußte das geliebte Neuenburg opfern und Schleswig-Holstein meerumschlungen dem Feinde deutschen Namens preisgeben. So sah er seine größten Lebensgedanken äußerlich scheitern und durfte nur die Hoffnung hegen, daß er doch innerlich seinem Volke ein theures Erbe hinterlassen konnte. Sein Leben verlief durchaus *ἐπ' ἐλπίδα*, er stand unter der schweren Regel des Wortes: *ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς, ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων* (Joh. 4, 37), wenn auch die Nachwelt, die dieses *θερίζειν* hat mit erleben dürfen, ein versöhntes Gefühl darin empfindet, daß dieser *ἄλλος* eben der *ἀδελφός* ist. Anders Constantin. Zwar

eines Cäsars Sohn, aber mit dem Makel illegitimer Geburt behaftet, von einer humili loco gebornen Mutter stammend, dann als Geißel jahrelang festgehalten, endlich aber von Staffel zu Staffel aufsteigend, zuerst alle innern Feinde niederwerfend, dann überall siegreich gegen alle äußern Feinde, durfte er das mächtige Reich des Augustus noch einmal zusammenfassen und den Adler aufpflanzen in Alt- und Neu-rom. Sein Leben verlief durchaus im Lichte des Psalmenwortes (ψ 1, 3):

וְכֹל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ

Constantin sah die Früchte seiner Arbeit reichlich reifen. Der alternde Kaiser sahe das mächtige Reich friedlich gedeihen. Er durfte Roms letzte Herbstblüte als den Segen des Werkes seiner Hände ansehen, er blieb ein an Leib und Geist frischer Greis, während Friedrich Wilhelm gebrochnen Leibes und geknickten Geistes den Rest seiner Tage hinbrachte, eine verfallne und doch in ihrem Verfall noch ehrwürdige Burgruine, so änderte sich dies im Tode selbst. Wie mag dem sterbenden Kaiser zu Muthe gewesen sein, als er das Werk seines Lebens den schwachen, unreifen Händen seiner drei Söhne über-lassen mußte, von denen der eine indifferent, der andre arianisch, der dritte rechtgläubig war, welche aber alle drei in ihren Größenverhält-nissen nicht entfernt heranreichten an die Maße ihres Vaters, der zwar bei der Namengebung sämmtlicher Söhne die radix „constare“ untergebracht hatte, als wollte er sich ängstlich an die Hoffnung klam-mern, es werde das Werk seiner Hände Bestand haben, der aber sicher-lich auf seinem Sterbebette die Keime künftiger Bürgerkriege und blu-tiger Verwirrung vor sich sah — das war das schwere Sterben Constantius, zwar innerlich vergoldet durch die eben erfahrene Tauf-gnade, aber äußerlich hoffnungslos.

Anders Friedrich Wilhelm. Da er abtrat von dem Schauplatz, innerlich herangereift zur Weizenprobe für die himmlischen Scheuern durch die Glutsonne der Trübsal, durfte er das Scepter niederlegen in die bewährten Hände seines königlichen Bruders. Der Mann des Rathes in die Hände eines Mannes der That, wie der erste Fried-rich, Burggraf von Nürnberg des Reiches Wiege der starken Hand Friedrich des II, oder des Eisernen vertrauen durfte. Das war die *εὐθανασία* dieses königlichen Dulders, und diese *εὐθανασία* ent-schädigte ihn wahrlich reichlich für sein an äußern Erfolgen eben so armes, wie an innern Motiven reiches Leben.

Und doch bei aller Verschiedenheit des Lebensganges und des Lebenserfolges, bestehen im Großen, wie im Kleinen manche überraschende Parallelen. Uns sind diese Parallelen besonders nahe gelegt worden, als wir unmittelbar nach Beendigung unsrer Studien über Constantin das hervorragende Buch in die Hände bekamen: Leopold v. Ranke „der Briefwechsel Friedrich Wilhelm des Vierten mit Bunsen. Leipzig 1873 Dunker und Humblot." Ranke, der Verfasser der Geschichte der Päpste, der Vater der neueren Historie überhaupt, hat uns in diesem Buche, in welchem wir unbedenklich eine literarische Erscheinung ersten Ranges erblicken, eine liebliche Herbstblüte seiner reichen Arbeit geschenkt. In jedem Falle wird das Buch auf das Urtheil über Friedrich Wilhelm den Vierten bei dem ernsten Leser rectificirend und vertiefend wirken, und vor allen Dingen der Phrase die billige Waffe entwinden, die den Davidischen König als schwankendes Rohr darzustellen liebt, da es unwiderleglich zeigt, daß der König in seinen Grundanschauungen sich immer treu blieb, daß er eine innerlich durchaus klare, feste Persönlichkeit war.

Wir treten nach diesen Vorbemerkungen in unsre Parallele ein. —

Beide, sowohl Constantin, als auch Friedrich Wilhelm haben sich schmerzlich vergriffen in der Wahl ihres theologischen Beirathes. Das ist ihr gemeinsames πάϑος. Constantin wählte den Eusebios von Cäsarea, einen Mann von hoher Bedeutung und hohem theologischen Verdienst, den Vater der Kirchengeschichte, den vielseitigen fruchtbaren theologischen Schriftsteller, den humanen, liebenswürdigen Mann. Und doch dem Eusebios fehlte grade die eine Gabe, deren der Kaiser für die damalige Zeit der Kirche in erster Linie bedurfte, nämlich jener feste und scharfe dogmatische Standpunkt, der im Stande gewesen wäre, in dem großen Principienkampfe zwischen Theologie und Neologie den Kaiser unverrückt auf der Seite zu erhalten, für welche er sich entschieden hatte in freier Wahl auf dem Concil zu Nikäa selbst. Nun Friedrich Wilhelm. Zwar hatte auch er in der Wahl seines theologischen Specialfreundes hochgegriffen. Er hatte einen Mann gewählt, der um Theologie und Kirche mannigfach verdient war, den gefeierten Forscher über Hippolyt, den Vertiefer der Liturgik, den Beleber der alten hymnologischen Schätze, aber freilich auch den morosen Verfasser der Zeichen der Zeit und darum den Prototypos des Protestantenvereins Dr. Josias von Bunsen, dem grade das fehlte, was der König suchte, das heißt die Gabe, die reichen, schönen und kühnen, immer aus der Tiefe der Schrift flie-

ßenden Gedanken des Königs zu popularisiren und ins Leben einzuführen. Eusebios ist für Constantin gradeso ein Hemmschuh gewesen, wie Bunsen für Friedrich Wilhelm, der Verfasser der ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία gradeso, wie der Verfasser der Zeichen der Zeit. Beide Fürsten kamen beiden Männern mit gleicher Liebe und gleicher Freundschaft entgegen: ὁ θεός σε διαφυλάξοι ἀδελφὲ ἀγαπητέ, so schreibt Constantin an seinen Eusebios, Gott befohlen, mein theurer Freund, so Friedrich Wilhelm an seinen Bunsen. Was hätte werden können, welche herrliche Frucht fürs Reich Gottes hätte es tragen müssen, wenn beide Männer diese große Vertrauensstellung dazu benutzt hätten, die innerlich stärksten Seiten ihrer königlichen Freunde wirklich fürs Reich Gottes dienstbar zu machen. — Wie waren aber, fragen wir, Friedrich Wilhelm und Bunsen zusammengekommen, da sie im innersten Grunde ihrer Glaubensstellung doch so ganz verschieden waren, und da Friedrich Wilhelm am Abend seines Lebens der unendlich viel tiefere und festere war? Als sie sich fanden, glichen sich ihre Standpunkte. Beide standen im Feuer erster glaubensvoller Begeisterung. Beide hatten kühn die Schranken des anerzognen Rationalismus durchbrochen. Aber ihre Wege gingen später weit auseinander. Friedrich Wilhelm wuchs, Bunsen ging zurück. Friedrich Wilhelm, mitten im Leben der nach Abschüttlung ihrer rationalistischen Fesseln ringenden und nach confessioneller Erstarkung sich streckenden norddeutschen evangelischen Kirche stehend, tauchte seine Ideale immer wieder ein in die Praxis des kirchlichen Lebens, seine kirchliche Entwicklung war die allmälige Verklärung des Subjectivismus zum objectiven Kirchenthum. Anders Bunsen. In Rom und London losgelöst von der kirchlichen Praxis, lebte und schwelgte er in der Theorie, verlor unvermerkt ein Stücklein positiven Bodens nach dem andern unter den Füßten. Während der König reifte zur ἡλικία τοῦ Χριστοῦ, glitt Bunsen stetig hinab zur Neologie des Nebels. So auch sieht Ranke (Briefwechsel p. 334) das Verhältniß an, wenn er von Bunsen sagt: „wie wohl jetzt lange nicht mehr von der positiven Ueberzeugung des Königs." Der König sah mit tiefem Schmerz diese Entwicklung Bunsens nach Unten, aber seine Freundestreue hieß ihn den Freund festhalten. Er mochte auch hoffen, wie sich ja diese Hoffnung oft beweglich in den Briefen des Königs ausspricht, ihn wieder festmachen zu können.

Constantin und der König theilen die hohe Liebe zu Jerusalem. Der Kaiser erweitert das Bisthum Jerusalem zum Patriarchat und

schmückt direct, oder durch die Hand seiner Mutter Helena die heiligen Stätten mit prachtvollen Kirchen. Der König gründet im Verein mit der Krone England das evangelische Bisthum Jerusalem und sorgt dafür, daß an den heiligen Stätten, wo das Wort Fleisch geworden, nun auch das Wort in evangelischer Reinheit als wahres *εὐ-αγγέλιον* verkündigt werden könne. Das ist die Beiden gemeinsame *συμπάθεια*. Beide lieben Gottes Wort. Beide freuen sich über jede tüchtige Predigt und gründliche, theologisch-exegetische Arbeit. Beide beglückwünschen die Prediger, die ein tüchtiges Zeugniß abgelegt. So dankt Constantin dem Eusebios (vit. Constant. lib IV c. 35) für seine Osterpredigt, so Friedrich Wilhelm seinem Freunde Krummacher in dem Briefe d. d. Charlottenburg 2 Weihnachtstag 1853 für seine köstliche Adventspredigt (conf. Fr. W. Krummacher Selbstbiographie, Berlin. Wiegand und Grieben p. 212).

Beide eiferten ehrlich um die Ehre des Herrn. Wie großartig Constantins Auftreten der arianischen Häresie gegenüber gewesen ist, das zu zeigen, war ja Sache unsrer ganzen vorangehenden Studie, aber ähnlich großartig war der Widerstand angelegt, den Friedrich Wilhelm gegen die vorletzte römische Irrlehre von der immaculata conceptio Mariae virginis in Scene setzen wollte. Er schreibt den 5 October 1851 (Ranke p. 346) an Bunsen: „Ist die evangelische Kirche nicht zur Mumie geworden, so muß sie bei dieser Gelegenheit Zeugniß von ihrem Glauben ablegen. Sie muß das nicht allein als Jüngerin Luthers und Calvins thun, sie muß es als wahrhafte Jüngerin des Herrn, in der Treue gegen die apostolische Lehre mit Benutzung des Zeugnisses der Väter der Kirche des Abend- und Morgenlandes mit einem Wort als der reine, nicht irrende, wahrhaft katholische Theil der Kirche auf Erden thun." Der König will diesen neuen tiefen Fall Roms benutzt wissen als „Moment zu den heiligsten und allerrechtmäßigsten Eroberungen." Er will (p. 347) die gesammte evangelische Kirche zu einer muthigen Zeugenthat fortreißen. Sie soll gegenüber dieser römischen Phantasmagorie handelnd auftreten. Es waren also innerlich beim Könige alle die Momente vorhanden, die einen evangelisch-oikumenischen Protest gegen Roms Häresie grade so gebieterisch postulirten, wie im Herzen Constantins die arianische Häresie einen oikumenisch-apostolisch-katholischen postulirt hat, und hätte die ganze evangelische Christenheit grade so in der Machtsphäre Friedrich Wilhelms gelegen, wie die apostolisch-katholische in der Machtsphäre Constantins lag, so wären des Königs

Inhalt.

III. Abtheilung. Das Concil von Nikäa.

hohe Ideen sicherlich nicht blos ein pium desiderium geblieben. Daß sie so unter Bunsens Händen zu schätzbarem Material für die Archive herabsanken, ist wahrlich nicht des Königs Schuld. Aber jedenfalls sollte das energisch geplante Vergehen des Königs gegen die neue Mariologische Häresie, endlich den Vorwurf zum Schweigen bringen, als habe der König, der von sich selber sagt (Ranke p. 337): „ich bin ein Christ und nota bene ein evangelischer, nicht dem Namen nach, sondern mit Leib und Seele, die Ehre, wie die Unehre des evangelischen Bekenntnisses ist nun einmal für mich meine Ehre, meine Unehre" jemals etwas Romanisirendes an sich und in sich gehabt.

Sein durch und durch evangelisch-oikumenisches Herz dictirte ihm ja auch seine Stellung zur evangelischen Allianz, mit der wir nicht unbedingt zu sympathisiren vermögen, weil uns ihr flüssiger Standpunkt dem Bekenntniß gegenüber zurückstößt, in welche aber auch der König nach dieser ihrer schwächsten Seite nicht hineinpaßte, da sein persönliches Glaubensleben einen viel schärferen und festeren Bekenntnißgrund gebieterisch forderte. Wenn er aber dennoch zu ihr eine principiell freundliche, ja herzliche Stellung einnahm, so war es die oikumenische Anlage dieser Verbindung, die ihn gewaltig anzog, in welcher er ein Gegengift gegen die Apistie und Häresie unsrer Tage suchte. Er suchte in der Allianz das, was Constantin im Concil zu finden wußte, nämlich einen evangelisch-oikumenischen *βάσανος* für die Klarstellung der Wahrheit, eine höchste Instanz, die zwar nicht decretiren konnte, wie die Väter von Nikäa, die aber doch moralisch imponiren und nach dieser Seite erobernd wirken sollte.

Wir sehen eine weitere Verwandschaft zwischen Constantin und dem Könige in der Beiden eigenthümlichen großartigen Auffassung des Missionsgebietes der Kirche. Constantin erfaßt kühn den Gedanken, das gewaltige Perserreich, mit dem ja die im Niedergang befindliche Roma politisch manchen schweren Waffengang zu bestehen hatte, durch die süße *πειθώ* des Evangeliums fürs Kreuz zu erobern. Man vergleiche des Kaisers Brief an den persischen König Schabur (von 309—381) den uns Theodoret (I, 24) und Eusebios (vita Const. 14, 9—13) erhalten haben. In ähnlich großartiger Weise will Friedrich Wilhelm das Reich der Mitte, diesen abgelebten Culturcoloß durchs Evangelium regeneriren und wahrlich der großartig angelegte Plan zur Evangelisirung Chinas (Ranke p. 335 ff.) ist ein herrliches Vermächtniß des treuen Königs an die missionirende

Kirche. Sein Agglomerationssystem wird für die Missionsarbeit vorbildlich bleiben.

So haben wir rücksichtlich des *πάθος* und der *συμπάθεια* schon viel Wahlverwandtschaft zwischen Constantin und dem König gefunden, und doch wir sind immer noch im Vorhofe der Vergleichung. Am schlagendsten harmoniren Beide nicht blos passivisch und medial, sondern activisch in ihrer ganzen innern Stellung zur Kirchenleitung und Kirchenverfassung.

Constantin faßt (vit. Const. IV c. 24 p. 536) sein kirchenpolitisches Bekenntniß in die denkwürdigen und berühmten Worte: *ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην*, ein Wort, dessen großartige Bedeutung übrigens Heinrich Valesius vollständig übersehen hat, weil er es nicht einmal für werth hielt, ihm eine erläuternde Note zu widmen, ob er gleich sonst mit seinen gelehrten und zum Theil so bedeutenden Noten durchaus nicht sparsam umging.

Wie ist zunächst die merkwürdige brachylogische Sentenz zu erklären und vor allen Dingen zu ergänzen. Gaß bei Herzog (III p. 136) ergänzt zu *ἐκτὸς* den Genitiv: *ἀνθρώπων*. Wir gestehen, daß diese Gaß'sche Hypothese zunächst viel Captivirendes für uns hatte. Man könnte, wenn man sie festhält, etwa folgenden constantinischen Gedanken reconstruiren: Ihr (nämlich die Bischöfe) seid Bischöfe über die Menschen, die schon zur Kirche gehören, also *τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας ἀνθρώπων*, ich (der Kaiser) dagegen verwalte ein gewisses bischöfliches Amt über diejenigen Menschen, die weil noch außerhalb der Kirche stehend (*τῶν ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας ἀνθρώπων*), sich dem directen bischöflichen Einfluß naturgemäß entziehen, aber von mir, dem auch ihnen angehörigen Kaiser, wofern ich kirchlich interessirt bin, anregende, versöhnliche Eindrücke zur Kirche hin empfangen. Trotzdem geben wir aus einem gewichtigen, aus der ganzen Structur des Satzes fließenden Bedenken jene Gaß'sche Hypothese auf und entscheiden uns für die von Heinichen beliebte Ergänzung des Genitiv *πραγμάτων* und lesen so:

> *ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας [πραγμάτων]* scilicet *ἐπίσκοποί ἐστε, ἐγὼ δε τῶν ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας [πραγμάτων] ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην.*

Der Genitiv *τῆς ἐκκλησίας* gehört zu *εἴσω* und zu *ἐκτός*, also zu beiden Gliedern. In beiden Fällen handelt es sich also um

Angelegenheiten der Kirche, nur daß die den Bischöfen allein vertrauten die πράγματα εἴσω τῆς ἐκκλησίας, also die eigentlichen Interna der Kirche, die jura in sacra sind, während die dem Kaiser zufallenden πράγματα die πράγματα ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας, also die Externa der Kirche, die jura circa sacra sind. Die πράγματα εἴσω τῆς ἐκκλησίας, die Interna gehören nur den ὑμεῖς μέν also den Bischöfen an, in Bezug auf diese πράγματα legt der Kaiser sich gar Nichts bei. Die Externa dagegen unterliegen zwar seiner kaiserlichen Competenz, sie beansprucht der Kaiser für sich, aber er will sie nicht verwalten, wie andre Staatsgeschäfte lediglich vom staatlichen Gesichtspunkt aus, sondern mit bischöflicher Zartheit und aus einem bischöflichen Herzen heraus. Freilich ist die soit-disant bischöfliche Stellung des Kaisers, abgesehn von der aus der verschiednen Natur der anvertrauten πράγματα von selbst resultirenden Verschiedenheit auch anderweitig verschieden. Die Bischöfe **sind** eben Bischöfe (ἐστέ), ihnen eignet als Ausfluß der χειροτονία die bischöfliche Gewalt. Der Kaiser dagegen **dürfte** nur dann **wohl** bischöfliche Ehre in Anspruch nehmen (ἐπίσκοπος ἄν εἴην) wenn er sich durch bischöfliche Haltung als Bischof innerlich legitimirt. Fein wählt der Kaiser diejenige Form des Bedingungssatzes, die eine erfüllbare Bedingung ausspricht, deren Erfüllbarkeit aber in erster Linie auf dem Wunsche des Sprechenden ruht, daher **Optativus** mit ἄν (ἐπίσκοπος ἄν εἴην). Zu ergänzen wäre also dieser Bedingungssatz etwa durch das Vorderglied: εἰ ὀρθῶς κατεργασαίμην. — Daß wir dieses kaiserliche Programm richtig gedeutet, und daß es beim Kaiser mehr sein sollte, als ein leeres Wortgeklingel, das hat Constantin in seiner kirchlich größten Zeit zu Nikäa durch die Praxis gezeigt. Da hat er die eigentlichen εἴσω τῆς ἐκκλησίας πράγματα vollständig den Bischöfen überlassen, hat aber in den ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας πράγματα wirklich bischöfliche Zartheit und Feinheit gezeigt. Ja auch in der spätern Zeit, als es falschen Einflüssen gelungen war, diese gewissenhafte Festhaltung der Grenzen zwischen Interna und Externa auf Seiten des Kaisers zu trüben, wähnt Constantin wenigstens noch immer, seiner ursprünglichen Theorie treu geblieben zu sein. Er **will** auch später noch lediglich die Externa der Kirche vor sein forum ziehen und wenn er demnach die Interna berührt, so thut er dies insofern bona fide, als er sie eben irrthümlich für Externa hält. Constantin ist ein entschiedner Freund der bischöflichen Verfassung. Er will innerlich selbstständige Bischöfe,

welche ad Interna in eigentlichen Lehrfragen, besonders, wenn sie concilisch zu einer Totalität, zu einem Lehrkörper zusammengefaßt sind, selbstständig und auch für den Kaiser verbindlich zu entscheiden haben, die aber ad Externa entschieden unter dem Kaiser stehen, unter ihm, dem eine gewisse externa Summepiscopal-Gewalt eignet. Eine saubre Theilung, nicht Trennung der beiden Schwerter, ein Verhältniß, in welchem beide nie gegen einander stehen, sondern immer verbunden mit einander kämpfen sollten gegen alle Feinde der Kirche, ein Verhältniß, in welchem die Kirche eben so willig sein sollte, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, als vice versa der Kaiser, Gott zu geben, was Gottes ist, das war Constantins Kirchenideal. Also nicht Cäsaropapismus, sondern cäsarisch eingerahmter Episcopalismus. Freilich ist dieses constantinische Kirchenideal in praxi vielfach verdunkelt und getrübt worden, der mannigfach getäuschte Kaiser verfiel wider Willen bisweilen gradezu in cäsaropapale Bahnen, aber sein Ideal war und blieb der Episcopalismus mit cäsarichem Hintergrund.

Nun überschauen wir kurz die Kirchenpolitik des König Friedrich Wilhelm. Der König war durch und durch positiver Christ, wie Ranke (p. 329) schön sagt: „In unsern Zeiten dürfte es unter den Männern von Bedeutung und Namen wenige gegeben haben, welche die positiven Grundlehren des Christenthums so lebendig ergriffen und so unerschütterlich festgehalten hätten, wie Friedrich Wilhelm IV.“ Dabei war der König ein durchaus kirchlicher den Institutionen der Kirche mit seinem ganzen reichen und großen Herzen entgegenschlagender Character. „Es gab, wie derselbe Ranke (p. 332) sagt, Nichts, was dem König mehr am Herzen gelegen hätte.“ Er war, obwohl sonst ein durchaus idealistisch angelegter Mann, trotzdem mit seinem Herzen eng und streng mit der sichtbaren Kirche verbunden und das unterscheidet ihn von den meisten kirchlichen Idealisten unsrer Tage grundlegend. Er will (Ranke p. 344) „keine Verwerfung des Leibes, den uns Gott gemacht.“ Dennoch ist er fern von jeder romanisirenden Ueberspannung des Begriffes der sichtbaren Kirche. Er will (II.) „nicht einen Leib, der wie Rom dem Geist seine Gesetze auflegt, sondern einen solchen, in welchem der Geist und zwar der heilge Geist, den der König trotz Schleiermacher und Neander wahrhaftig glaubt, schafft und regiert. Diese seine sichtbare, durchgeistigte, d. h. vom heiligen Geist geleitete Kirche denkt sich nun der König episcopal verfaßt, das heißt nicht etwa rö-

misch-episcopal, ja nicht einmal anglicanisch-episcopal, sondern apostolisch-episcopal. Daß das wirklich sein Ideal war, zeigen (Ranke p. 342) seine chinesischen Missionsprojecte. Hier, wo er kein historisch Gegebnes fand, sondern eventuell von Vorn hätte anfangen können, will er Kirchen in spe, deren jede ihren Bischof, ihre Presbyter, ihre Diaconen haben muß, der Form nach zwar ähnlich der anglicanischen Gestaltung, aber dem Inhalt nach doch verschieden, so daß sich (p. 342b) die anglicanischen Ordnungen local und theilweise deutschem Menschenverstande fügen müssen. Die Wiederbelebung der apostolischen Verfassung war dem König ernste Herzenssache. Er will auf die Tagesordnung der für das Jahr 1855 projectirten Generalsynode in erster Linie setzen (Ranke p. 353) „die Wiederanerkennung und Einführung des apostolischen Diaconats als gewohntes Kirchenamt in der preußischen Landeskirche.“ Dieses Ideal des Königs mußte ihn natürlich dahin treiben, in rein innerkirchlichen Angelegenheiten den rein kirchlichen Organen die volle Selbstständigkeit zurückzuwünschen. In Bezug auf die reinen jura in sacra ist ja das bekannte Königswort gesprochen: er (der König) sehne den Augenblick herbei, wo er die summepiscopale Kirchenregierung in die rechten Hände werde aus antworten können. „Die Anbahnung einer apostolischen Kirchengestaltung schwebt ihm vor (p. 355) und in dieser waren ja eben die jura in sacra ausschließlich in apostolisch-episcopalen Händen. Wir sagen in apostolisch-episcopalen; denn wo der König von Bischöfen redet, schweben ihm immer die apostolischen Urbilder, nicht die römischen Zerrbilder vor. Er will neben den Bischöfen als Correctiv gegen eine etwaige Priesterherrschaft (Ranke p. 356) die unzweifelhaft apostolischen Ordnungen der Kirche „Aelteste und Diakonen“ herstellen. Er will, daß zwar an jeder Kirche (soll heißen: in jedem Kirchensprengel) ein Regiment mit und unter dem Bischof sei (also ein Lehrkörper mit episcopaler Spitze). Diesem Lehrkörper will er aber als Correlat einen Synodalkörper beigeben, aus Laien und Kirchenbeamten bestehend. Zu dieser Synode sollen aber nur solche Laien zutritt haben, die (Ranke p. 357) sich zu Kirche, Sacrament und Hausgottesdiensten halten, aber diese Laiensynode soll nur solche Fragen behandeln, die äußre Erscheinungen betreffen. Es schwebte also dem König eine episcopale Kirchenspitze mit synodaler Basis vor, die die Kirche nicht zu bauen hat, denn sie ist gebaut, daher kein Christ ein Recht hat, einen andern Bau zu fördern, als den Gegebnen, sondern die lediglich den äußern

Ausbau, des innerlich von dem rechten Baumeister bereits gebauten sich aufs Herz zu binden hat. Mit Recht sagt daher Ranke (p. 358): „Der König habe in seinen Entwürfen gleichsam ein kirchliches Testament für die Nachwelt hinterlassen." Möge die Stimme des edlen Todten, der die goldne Königskrone mit dem *στέφανος τῶν ὁμολογητῶν* droben in der triumphirenden Kirche hat vertauschen dürfen, nicht verklingen, wenn in unsern Tagen eine Generalsynode darüber wird zu befinden haben, welches das rechte hochzeitliche Kleid für die Braut Christi in unsern Tagen ist. Dann mögen berufne und erleuchtete Männer das Testament des treuen Königs zu Worte kommen lassen.

Und nun vergleiche man mit diesem Kirchenverfassungsideal des Königs das Constantinische: *ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην* und man wird zugeben müssen, daß bei allen durch Ort und Zeit, durch den Character der handelnden Personen und der behandelten Zeiten von selbst gegebnen Nuancen doch eine gewaltige Wahlverwandtschaft zwischen der Kirchenpolitik des Kaisers und des Königs besteht, des Kaisers, der der Freund der Bischöfe und der Vater der oikumenischen Synoden war, und des Königs, der die Deutsche Kirche restituiren wollte mit episcopaler Spitze und synodaler Basis. Wir leben der guten Zuversicht, daß es der Herr unsrem ehrwürdigen kaiserlichen Herrn, dem ersten Kaiser aus dem alten Zollernstamm, dem ersten evangelischen Kaiser, den die Geschichte überhaupt kennt, über den er eine solche Fülle von Gnaden und von Segen ausgegossen hat, wird gelingen lassen, die alte Königs- und junge Kaiserstadt Berlin als Feierabendwerk mit einem mächtigen evangelischen Dome zu schmücken, wie der große Ludolfing Otto I, Magadaburg mit dem Kaiserdom geschmückt, wie der letzte Ludolfing den Dom zu Bamberg gebaut, wie der erste Salier, Konrad II den Dom zu Speyer hat erstehen lassen, aber eben so zuversichtlich hoffen wir, daß künftige Synoden als Testamentsvollstrecker König Friedrich Wilhelm des Vierten Kirchenverfassungsideen und Ideale zwar nicht äußerlich copiren, aber innerlich treulich mit verarbeiten werden. Geschieht das, so wäre das ein geistlicher Dombau und ein würdiges Denkmal für den lieblichen König, dessen Herz dem Herrn und seiner Braut, der Kirche, mit zarter Liebe und vorbildlicher Treue entgegengeschlagen hat.

Geschichte

der

Arianischen Häresie

von Nikäa bis Constantinopel,

von 325 – 381.

Von

Wilhelm Kölling,

Doctor der Theologie, Superintendenten und Pastor zu Pleß (Ober-Schlesien.)

Zweiter Band.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1883.

Geschichte

der

Arianischen Häresie

von Nikäa bis Constantinopel,

von 325–381.

Von

Wilhelm Kölling,

Doctor der Theologie, Superintendenten und Pastor zu Pleß (Ober-Schlesien.)

Zweiter Band.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1883.



Der

hochwürdigen

theologischen Facultät zu Greifswald

ehrerbietigst zugeeignet

vom

Verfasser.

Vorwort.

1 Joh. 5, 12: ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν, ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

Wider unsern Willen sind seit dem Erscheinen des ersten Bandes neun Jahre verflossen. Die Schuld der Verzögerung trägt einestheils das zwar freudenreiche, aber mühevolle Amt eines Ephorus in der Oberschlesischen Diaspora, andrerseits aber liegt die Erklärung in der Sache selbst. Der Umfang der Quellen ist quantitativ und qualitativ riesenhaft. Was Athanasios, was Basileios, was die Gregore geboten, ist keine leichte Waare. Es trägt gradeso, wie die Werke des Augustin, des Anselm, Luthers, des Kemnitz, des Johannes Gerhard und des Aegidius Hunnius, den Ursprungsstempel echter Theologie an sich. Es tritt an den Forscher heran mit der Forderung, studirt zu werden. Doch auch die Historiker des vierten Säculums bieten dem Forscher manche crux und spannen sein harmonistisches Interesse durch eine Fülle von Detailfragen aufs Höchste.

Unser Standort ist leicht präcisirt. Uns sind Athanasios und die Kappadoker die genuinen Interpreten der im Worte Gottes geoffenbarten Christologie. Ihre Resultate decken sich vollständig mit der heiligen Schrift. Demnach sind uns die Systeme der Gegner Häresie. Sie offen und ehrlich so zu nennen, haben wir keinen Anstand genommen. Für uns ist die moderne Umprägung des altkirchlichen Begriffs „Häresie" etwa in „berechtigte Lehrtypen- oder Tropen" ethisch unvollziehbar.

Es erhellt leicht, daß sich von unsrem Standpunkt aus auch die Kaisergeschichte wesentlich abweichend darstellen muß. Der Kirchenhistoriker hat ein Fürstenbild auch nach dem Segen oder Unsegen zu messen, den es dem Reiche Gottes gebracht. So ist unser Julian ziemlich das grade Gegentheil des seit Neander recipirten Apostatenbildes. Eins aber nehmen wir in Kraft eines ehrlichen Gewissens für uns in Anspruch. Wir haben absolut treu nach den Quellen zeichnen wollen. Daher sind wir eben so freudig bereit, zu corrigiren, wenn uns aus den Quellen und zwar aus dem τὸ πᾶν der Quellen der Beweis geführt wird, daß wir geirrt haben, wie wir jeder außerhalb der Quellen liegenden Instanz gegenüber unsre Zeichnung unbedingt aufrecht halten. Es versteht sich von selbst, daß wir, so lange es sich für uns um die Inventio der Lebensbilder handelte, die synthetische Methode eingeschlagen haben. Wir haben völlig objectiv die Quellen geprüft, und unsre Quellenbefunde waren dann die constitutiven Factoren für unsre Auffassung der einzelnen handelnden Hauptpersonen. Für die Darstellung der Lebensbilder aber empfahl sich uns die analytische Methode, weil sie das Interesse des Lesers mehr spannt. Wir haben gleich in den ersten Sätzen jedes Lebensbildes unsre Stellung rückhaltslos verrathen. Zieht der Leser aus dem von uns beigebrachten Quellennachweis dann seinerseits nach der synthetischen Methode das Facit, so wird er leicht in der Lage sein, die Probe zu machen, ob unsre Position zu den Hauptpersonen die richtige ist.

Die Construction des Ganzen war außerordentlich schwer. Sechsundfünfzig Jahre eines Säculums, welches nach Seiten seiner Lebensfülle und seiner folgenschweren Entscheidungen, in der Geschichte des Reiches Gottes nur zwei Seitenstücke hat — das erste und sechzehnte Jahrhundert — in den Rahmen eines einzigen Bandes so hineinzuarbeiten, daß die entscheidenden Momente prägnant hervortreten und doch die vorbereitenden nicht fehlen, ist eine Aufgabe von solcher Größe, daß wir ihr gegenüber das Unzulängliche unsrer historischen Gestaltungskraft oft tief schmerzlich empfunden haben.

Am Eingehendsten ist von uns das biographische und das dogmengeschichtliche Moment behandelt. Wir sind bei der Voranstellung dieser beiden Kategorien nicht nur der eignen wissenschaftlichen Neigung gefolgt, sondern glaubten so auch der Lösung unsrer Aufgabe am Nächsten zu kommen. Der synodale Moment tritt im zweiten Bande mehr zurück. Einmal hatten wir ja in Band I in das äußre und innre Leben einer großen altkirchlichen Synode tief einzuführen uns bemüht, sodann aber durften wir uns hier kurz fassen, denn Dr. von Hefeles mustergültige Conciliengeschichte ist ja leicht zugänglich. Wo der gelehrte Forscher seinem eignen streng römisch-katholischen Standpunkte entsprechend unbewußt tendenziös ist, wie in der Julius- und Liberiusfrage, haben wir uns bemüht, ihn evangelisch zu rectificiren.

Der Umfang des Stoffes und die Nöthigung im Interesse der Klarheit und Plastik jede Zerreißung des innerlich zusammengehörigen zu verhüten, hat dem Ganzen das eigenthümliche doppelte Gepräge aufgedrückt, daß die vier Haupttheile innerlich eben so fest zusammenhängen, wie sie äußerlich nur lose zusammengefügt sind. Hat sich in Consequenz der Vier-Theilung der Schein leiser Wiederholung nicht überall vermeiden lassen, wiefern Fragen und Personen, die schon einmal beleuchtet worden, noch von einer andern Seite beleuchtet werden mußten, so wird der gerechte Kritiker das ernste Ringen, wirkliche Wiederholungen zu vermeiden, überall hindurchfühlen, und wenn einzelne dennoch begegnen sollten, so seien sie im Voraus der vollen Nachsicht Kundiger empfohlen. Die Namen, welche aus der Hellenischen Sprache originiren, haben wir in griechischer Orthographie beibehalten und nur dann lateinisch geschrieben, wenn ihre Träger dem Occident angehört, so daß sie selbst und die Zeitgenossen die Namen mit lateinischer Endung gesprochen haben. So vielgestaltig auch die Zeit der christologischen Kämpfe sich darstellt, welche wir in diesem Bande gezeichnet haben, die Zeit vom ersten bis zum zweiten oikumenischen Concil, so zieht sich doch durch diese 56 Jahre der Kirchengeschichte ein gemeinsamer Zug hindurch,

den wir unbedenklich als ihr eigentliches Charakteristicum bezeichnen. Es ist der Verzweiflungskampf der Eusebianer um die Herrschaft im Reiche Gottes. Mit kleinen und kleinlichen Waffen suchen sie und ihre geistesverwandten Waffenträger mit ihrem Gotteswort und Menschenwort willkührlich mischenden System den hohen hellen tiefen, lediglich ans geschriebne Wort Gottes gebundnen Geist Athanasianischer Theologie zu verdrängen. Darum ist es für den Kirchenhistoriker ein schmerzensreicher Weg, den er zu durchwandern hat, wenn er diese Epigonenzeit mit dem herrlichen Aufgang und dem wunderbaren Aufschwung der Theologie durch Athanasios vergleicht; oder wenn er unmittelbar aus der geistlich und geistig reich bewegten, erfrischenden Lebensluft von Nikäa in die dumpfe und düstre Synodal-Atmosphäre von Tyros eintritt. Es durchzieht auch das Herz eines christlichen Forschers ein tiefer Schmerz, wenn er sieht, wie unter der Herrschaft der Eusebianer die ethische Hoheit von Nikäa verkümmert, wie an viele in Zeiten offner Verfolgung treu und fest erfundne Herzen unter dem zerbröckelnden, die Gewissen zersetzenden Einfluß der nivellirenden Mitte die Anfechtung herantritt, selbst der Halbheit zu verfallen. So lange Wahrheit und Lüge einander klar gegenüberstehn, so lange nur zu wählen ist zwischen Tag und Nacht, zwischen weiß und schwarz, so lange ist die Zahl der festen Männer immer viel größer, als wenn die Wahrheit gegenübersteht einem zwar innerlich unwahren, aber doch ins Gewand der Wahrheit gekleideten *TI*, wenn Schwarz und Weiß sich mischen zum düstern Grau.

Und doch, es verlohnt auf der andern Seite reichlich der Mühe, grade die Zeit von Nikäa bis Constantinopel zu durchforschen, weil sie, wie nicht leicht eine andre, die Signatur unsrer Tage an sich trägt. Der Rationalismus vulgaris liegt hinter uns, was in unsern Tagen über ihn hinausgeht, das charakterisirt sich sosehr als offenbaren Abfall von der Wahrheit, daß es zwar eine Scheidung zwischen denen, die innerlich schon draußen gestanden haben, und denen, die zum Darinbleiben innerlich legitimirt sind, herbeiführt, daß es aber

für die Letzteren keine innerlichen, ans Mark und in die Seele dringenden Anfechtungen birgt. Die größte Gefahr unsrer Tage aber liegt in dem Semi-Rationalismus, im Eusebianismus, in dem haltlosen, dem Chaos zutreibenden Sic et Non, in welchem selbst die οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι ins Wanken zu kommen drohen. Wenn wir daher den Quellen gerecht werden, so treiben wir in diesem Bande nicht nur eine zeitgemäße Studie, sondern wir schreiben einfach Zeitgeschichte. Die Namen und die Zahlen sind andre, die Sachen coincidiren wesentlich. Ist aber die Geschichte unsrer Periode ein Spiegelbild der Zeitgeschichte, so gestaltet sie sich uns zugleich zu einer lehrhaften Trostgeschichte. Wir sehen die Eusebianer zwar eine Weile herrschen und auf improvisirten Synoden sich selbst glorificiren, aber wir sehen auch das traurige Fiasco der Partei, ihre absolute Unfähigkeit dauernd die Herrschaft in der Kirche zu behaupten. Ad Interim erweist sich der Eusebianismus als der Herrschaft gewachsen, aber das Vermögen zur Dauer gebricht seiner auf Sand gebauten Burg. Es ist weiter für den Forscher eine wahre Herzstärkung zu sehen, wie inmitten der sittlichen Halbheit und Hohlheit jener Tage der große Athanasios fest und unbeweglich dasteht, ein Fels im Meer, sein Leben eine praktische Auslegung zu 2 Korinther 6, 7—10. Ist es nicht, als hätte der Herr durch die wunderbare Erscheinung, daß in dieser wirren Zeit grade Athanasios, der dogmatisch Vollste und Reinste, auch der ethisch Höchste bleibt, während die zur Herrschaft gelangten Eusebianer ethisch immer mehr collabiren, zeigen wollen, wie eng und innerlich Glauben und Leben, Dogmatik und Ethik zusammenhängen, wie sie durchaus nicht ein äußerliches Nebeneinander und Aneinander, sondern ein innerliches Auseinander sind, wie die Ethik nicht die gleichberechtigte Schwester, sondern die erstgeborne Tochter der Dogmatik ist, wie der Nebel, der sich um das πιστεύειν legt, zur νεφέλη für das ζῆν wird. Doch auch wir Orthodoxen empfangen aus dieser Zeit eine große heilsame Lehre, die uns zu tiefer Demüthigung und ernster Buße dienen soll. Welches war die Waffe,

durch die Athanasios sich zu herrlichem Siege hindurchgekämpft, durch die die Kappadoker den Sieg behauptet? Es war das Bekennen. Das volle ganze Bekenntniß zu Christo als dem wesensgleichen Sohne Gottes hat der große Alexandriner einfach ponirt. Von diesem Felsen hat er sich weder durch der Feinde Dräuen noch durch ihr Bitten jemals auch nur um eine Linie breit abdrängen lassen. Darum hat er auch unabläßig im Worte Gottes studirt. Der größte Kirchenmann war auch der größte Theologe seiner Zeit und die Häupter seiner Schule, die Gregore und Basileios waren ebenso wohl die Rufer im Streit, wie die Träger echter Theologie. Wie ganz anders droht es jetzt zu werden. Das Interesse an der Kirchenpolitik droht die Liebe zur heiligen Theologie zu verschlingen. Die Zahl derjenigen Geistlichen mehrt sich, die ihre Pfarrbibliotheken mit leichter Broschürenwaare, die den Tagesfragen dient, überschwemmen, die über alle möglichen reifen und unreifen Theoreme der Kirchenpolitik enkyklopädisch Auskunft zu geben wissen, aber in die tödtlichste Verlegenheit gerathen, wenn sie einmal wirklich theologisch interpellirt werden. Möge denn unser Epigonengeschlecht aus der Geschichte von Nikäa und Constantinopel und aus den erhabnen Vorbildern des Athanasios und der Kappadoker lernen, daß zwar nicht immer ein guter Theologe zugleich ein guter Kirchenpolitiker zu sein braucht, daß aber ein schlechter Theologe immer ein schlechter Kirchenpolitiker ist. Die Kirchenpolitik als Magd der heiligen Theologie hat ihr gutes Recht im Vorhofe, die Kirchenpolitik als Selbstzweck richtet im Reiche Gottes viel Verheerungen an, weil sie Geistliches nicht geistlich wägt und mißt, weil sie Ewigkeitsfragen nach den Maßen der Zeit beurtheilt.

Unsre Schrift erscheint im großen Jubeljahre der evangelischen Christenheit. Wenn sie auch zurückführt in längst vergangne Zeiten, die vom Jahre 1483 um 11 Säcula abliegen, so wird doch der Kundige an vielen Stellen, besonders des vierten Buches auf die innre Wahlverwandtschaft des vierten und des sechzehnten Säculums hingewiesen werden. Die volle Jubelfreude hat den Ver-

fasser davor behütet, sich durch diejenigen Externa, in denen das vierte Jahrhundert dem Reformationszeitalter überlegen war, blenden zu lassen und blind zu werden, gegen die herrlichen internen Kleinodien Wittenbergs. Vielleicht klingt manchem Leser Einzelnes wie ein Friedens- und Freundesgruß des vierten Säculums an die jubilirende evangelische Kirche.

Geschrieben zu Pleß im Juni des evangelischen Jubeljahres 1883.

Errata.

1) Vorwort pag. VII, Zeile 5: Das synodale Moment, statt „Der".
2) p. 85, Zeile 7: Tageslicht, statt Tages Licht.
3) p. 86, Zeile 15: Gibbon, statt Gibbons.
4) p. 88, Zeile 21: Zeltgenossen, statt Zeitgencssen.
5) p. 109, vorletzte Zeile: *μάρτυσι*, statt *πάρτυσι*.
6) p. 118, Zeile 25: *προςτρέχοντας*, statt *προςτρέχοντες*.
7) p. 124, Anmk. 375, letzte Zeile: *οὐδαμῶς*, statt *οὐδαμιῶς*.
8) p. 128, Zeile 10: studiis, statt stadiis.
9) p. 145, Zeile 7: Photius, statt Phocius.
10) p. 156, Zeile 17: „den Kaiser selbst", statt der Kaiser selbst.
11) p. 224, Zeile 8 von unten: *ἀπεφηνάμεθα*, statt *ἀποφηνάμεθα*.
12) p. 239, vorletzte Zeile: Nikäa, statt Nikä.
13) p. 243, Zeile 5: ruhte, statt ruhten.
14) Buch III, p. 257—261 ist überall zu lesen: Cäsareenser, statt Cäsarienser.
15) p. 274, Zeile 13: *ἀποδέξασθαί τε*, statt *ἀποδέξασθαι τε*.
16) p. 282, Zeile 19: hauptstädtische, statt Hauptstädtische.
17) p. 301, Zeile 2: Hoheit, statt Hohheit.
18) p. 350, viertletzte Zeile: *λόγοις*, statt *λόγος*.
drittletzte Zeile: *μίαν*, statt *μιὰν*.
19) p. 361, viertletzte Zeile: *λύχνα*, statt *λὺχνα*.
20) p. 374, Anmk. 171, Zeile 4: *οὐκ*, statt *οὒκ*.
21) p. 380, Zeile 9 v. u.: *κατὰ Χριστὸν*, statt *κατά*.
22) p. 382, Zeile 12 v. u.: *ἄν ποτε*, statt *ἄν πότε*.
23) p. 395, Zeile 5: *αὐτοί*, statt *αὐτοι*.
24) p. 407, Zeile 10 v. u.: *Σὰρξ*, statt *Σαρξ*.
25) p. 424, Zeile 11: *εὐπρεπεστάτην*, statt *εὐπρετεστάτην*.
26) p. 462, Anmk. 410, Zeile 12 v. u.: *πλάσαντα*, statt *πλασαντα*.
27) p. 473, letzte Zeile: Zungen, statt Zeugen.
28) p. 482, Zeile 13 v. u.: Thaumaturg, statt Thaumatorg.
29) p. 503, Zeile 21: „und damit hat es", statt „hat sie".

Erstes Buch.

Die kaiserliche Kirchenpolitik von Nikäa bis Constantinopel.

Erste Abtheilung.

Die Constantiner.

I. Abschnitt.

Constantin der Große von 325—337.

Cap. I. Zur Orientirung. Burckhardt.

Wir haben im ersten Bande § 11, pag. 61—77, das Lebensbild des Kaisers Constantin des Großen schon gegeben und sein gewaltiges Wirken bis zum Abschluß des Nikänischen Concils eingehend geschildert. Die Zeit, während welcher Constantin auf die Geschichte des Reiches Gottes einen nachhaltigen und tiefgreifenden Einfluß üben durfte, umspannt genau 24 Jahre von 313, oder vom Toleranzedict von Mailand bis 337, oder bis zum Tode. Diese 24 Jahre aber zerlegen sich nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich für den Historiker in zwei ganz gleiche Hälften. Von 313—325 ist des Kaisers inneres Leben in aufsteigender Entwickelung. Der Urheber des Toleranzedictes erstarkt bis zum feurigen Bekenner des Homousios. Von 325—337 hinwiederum ist des Kaisers Glaubensleben in absteigender Entwicklung, und es ist für den Bewunderer Constantinischer Größe keine leichte Aufgabe, die innre Decadance des Kaisers genau zu schildern, ohne gegen das immerhin große Rüstzeug ungerecht zu sein. Ist das schon an sich schwer, so ist es noch bedeutend schwerer gemacht durch eine hervorragende literarische Erscheinung unserer Tage. Wir meinen „Die Zeit Constantins des Großen von Jakob Burckhardt. 2. Auflage. Leipzig 1880. Seemann.“ Die cultur-historischen Diatriben dieses Werkes zeugen von ebensovielem Geist und ebenso großer Gelehrsamkeit, wie von

blendender historischer Gestaltungskraft, aber das Bild Constantins ist in seiner Totalität von Burckhardt bedenklich verzeichnet. Zwar hat Burckhardt ein feines Sensorium für des Kaisers Herrschergröße und hierin steht er hoch über manchem andern Historiker, die auch den Herrscher Constantin gern möchten auf das Niveau der Mittelmäßigkeit herabdrücken. Burckhardt sagt von dem Kaiser (p. 307), daß ihn die Geschichte mit Recht „den Großen" nennt, er nennt ihn selbst auf derselben Seite „einen bedeutenden und gewaltigen Menschen" und (p. 558) „einen politisch großartigen Menschen." Wir theilen auch durchaus Burckhardts tiefes Bedauern, daß Constantin in die Hände des widerlichsten aller Lobredner, nämlich des Eusebios von Cäsarea gefallen, aber in der Beurtheilung der Stellung des Kaisers zum Christenthum ist der Autor entschieden ungerecht. Hier hat er sich seine Construction schon durch einen ganz falschen Unterbau verfahren. Wenn er (p. 348) „einem genialen Menschen, dem der Ehrgeiz und die Herrschsucht keine ruhige Stunde gönnen," nachsagt, daß er „als solcher ganz wesentlich unreligiös" sei, so protestirt die Geschichte gegen die Allgemeinheit dieses Urtheils. Karl der Große, Otto der Große, der große Churfürst, Gustav II. von Schweden sprechen entschieden gegen Burckhardt. Wenn nun letzterer das: *τούτῳ νίκα* von der Tiberschlacht wegwerfend ein „bekanntes Wunder" nennt, welches wohl endlich aus den geschichtlichen Darstellungen wegbleiben dürfte, weil es nicht einmal den „Werth einer Sage" hat, so ist dies ein überkühnes, in der Luft schwebendes Urtheil, welches wir hiermit entschieden zurückweisen. Wenn er aber endlich (p. 358) dem Constantin „den letzten Schimmer von Christlichkeit" abspricht, so heißt das wohl mehr: Geschichte machen, als schreiben, zumal die Hauptmomente, die Burckhardt für seine Ansicht ins Feld führt, wenig Beweiskraft haben. Daß der Kaiser in der neuen Residenz den Bau des Tychetempels gestattet, erscheint uns einfach als ein Act der Toleranz und Politik. Er wollte neben den herrlichen Kirchen, die er schuf, den immer noch zahlreichen und durch das Toleranzedict existenzberechtigten Heiden seiner Umgebung ein templum bieten. Als reifen Confessor zeigt sich der Kaiser allerdings nicht, aber ein Argument gegen seine Christlichkeit liefert der Tychebau an sich nicht. Ganz ähnlich verhält es sich mit der entschieden unechten, in ihrer Echtheit selbst dem Burckhardt verdächtigen Inschrift über dem zu Ehren der Constantiner erbauten Flaviertempel in dem Umbrischen Städtlein Spello (p. 359). Ganz falsch sind endlich die Consequenzen, die Burck-

hardt aus dem Verhältniß Constantins zu Sopater zieht. Wir wissen sehr wohl, daß Eunapios[1]) über des Sopater Einfluß auf den Kaiser schreibt: *καὶ εἰς τοσοῦτόν γε ἐξίκετο σοφίας καὶ δυνάμεως, ὥς ὁ μὲν βασιλεὺς ἑαλώκει τε ὑπ' αὐτῷ καὶ δημοσίᾳ σύνεδρον εἶχε εἰς τὸν δεξιὸν καθίζων τόπον,* aber selbst wenn diese Darstellung des bekanntlich sehr hyperbolischen Eunapios nicht übertrieben ist, beweist das nur die Thatsache, daß Constantin mit einem hochbegabten Führer des sinkenden Heidenthums persönliche Fühlung behalten hat. Wenn er später den Sopater hat hinrichten lassen, weil er entweder die Grenzen, die ihm die kaiserliche Gunst gesteckt, agitatorisch überschritten, oder weil er den Kaiser wegen seines Übertritts zum Christenthum beunruhigt hat, so beweist das gegen Burckhardt nur, daß Constantin jeden Einfluß abschüttelte, der seiner christlichen Position hinderlich war. — Wir halten, das sei die Summa — unser Constantinsbild trotz der geistvollen Burckhardtschen Charakteristik unbedingt aufrecht.

Wir lassen umstehend eine genealogische Tabelle des Hauses der Constantiner folgen, wie wir sie unter dankbarer Benutzung der Manso'schen Vorarbeiten in mühevollen Studien aus den Quellen geschöpft haben.

---

1) Eunapios zu Aedesios p. 21.

Die Constantiner.

Kaiser Claudius II. Gothicus aus Illyrien hatte einen Bruder Crispus, von welchem mütterlicher Seits die Constantiner abstammen.

Crispus.

Claudia
vermählt mit Eutropius.

Constantius Chlorus.

1. Gemahlin Helena, zuerst nur Hetaere. | 2. Gemahlin Flavia Maximiniana Theodora, Tochter des Augustus Maximianus.

1. **Constantin d. Große** von der Helena.	2. **Dalmatius.**	3. **Annibalianus.**	4. **Julius Constantius.**	5. **Constantia,** vermählt 313 mit Licinius.	6. **Anastasia,** vermählt mit Bassianus.	7. **Eutropia,** vermählt mit Nepotianus.
1. Gem. Minervina. 2. Gem. Flavia Maximiniana Fausta.	1. Dalmatius. 2. Annibalianus jun.		1. Gem. Galla. 2. Gem. Basilina.	Licinianus.		Nepotian jun.
			Gallus. Julianus.			

Kinder Constantins des Großen:

1. **Crispus** von der Minervina.	2. **Constantin II.** † 340.	3. **Constantius II.** † 361. 1. Gemahlin Eusebia. 2. Gemahlin **Faustina.**	4. **Constans** † 350.	5. **Constantina,** vermählt mit Annibalianus dem Jüngeren.	6. **Constantia,** vermählt mit Gallus.	7. **Helena,** vermählt mit Julian.
		Constantia vermählt mit Gratian.				

Cap. II. Innere Vorgeschichte der Rückberufung des Areios.

Der Presbyter, welcher bei der Constantia die Stelle eines Hofcaplanes inne hatte, hatte es meisterlich verstanden, seine Patronin für den Areios zu gewinnen. Haben doch die Häretiker so oft die diplomatische Begabung vor den reinen Kirchenlehrern voraus. Es erfüllt sich immer wieder des Herrn Wort Luc. 16, 8: *ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσίν.* Er wagte zwar der Constantia nicht offen einen Häretiker zu empfehlen, aber er richtete seine ganze Arbeit auf den einen Punkt, zu beweisen, daß Areios irrthümlich für einen Irrlehrer gelte, eigentlich aber ein rechtgläubiger Kirchenlehrer sei. Seine Verbannung habe nicht sowohl in dem verwundeten Gewissen der Väter, als vielmehr in unlautern persönlichen Motiven der Feinde ihren Grund. Nach Sozomenos[3]) hat er ihr gesagt: *μὴ δικαίως Ἄρειον τὴν πατρίδα φεύγειν, διὰ φθόνου καὶ ἰδίας ἔχθρας ἐκβληθέντα.* Man denke sich hinein in die Seele der armen Constantia. Hinter ihr lag ein schweres Leben. Als Opfer der Politik hatte sie ihre Ehe schließen und ihre Hand dem ungeliebten rauhen Licinius reichen müssen, da die hegemonischen Ideen ihres mächtigen Stiefbruders Constantin zunächst eine Verschwägerung mit dem Augustus des Morgenlandes nothwendig machten. Es war ihr gegangen etwa wie der Chlotilde von Savoyen, als sie dem Prinzen Napoleon die Hand reichen mußte. Doch derselbe Bruder, der ihr einst die Hand des Licinius aufgedrungen, hatte 10 Jahre später diese Ehe gewaltsam gelöst dadurch, daß er den besiegten Schwager hinrichten ließ. Ja Constantins Hand hatte sich 326 nach dem Vermächtniß dieser schweren Ehe, dem holden Knaben Licinianus ausgestreckt. So rangen um die Herrschaft im Herzen der Constantia mächtig zwei Gefühle, die Gatten- und Mutterliebe auf der einen Seite, die Schwesterliebe auf der andern. Constantia selbst gehörte ja von Geburt dem Hause der Constantiner an. Darum hing sie an dem Bruder, der die Constantiner zu weltgeschichtlicher Herrscherstellung geführt. Sie theilte gern den Ruhm dessen, der zwar mit ihr, der Tochter der Theodora, nicht dieselbe Mutter gemein hatte, der aber doch gleich ihr der Sohn des Chlorus war. Doch das Bild des ruhmumkränzten Bruders erschien ihr auf der andern Seite umflort. Sie sah an seiner königlichen Rechten die Blutspuren der beiden Licinier

---

[3]) Sozomenos II, 26.

kleben. Darum mochte ihre Schwesterliebe sich gern einreden lassen, daß zwar Constantins Großthaten auf seine eigne Rechnung zu setzen seien, daß aber, was sie an ihm verwundete, die Folge bösen Rathes sei. Allmälig spannte sich bei ihr der Gedanke, der hochherzige und edle Kaiser sei übelberathen, nahezu zur fixen Idee. In einer solchen Stimmung mag jener schlaue Priester sie gefunden haben, als er mit ihr vom Loose des Areios zu reden anfing und planvoll fortschreitend brachte er die Constantia zu der Überzeugung, daß sie den Beruf habe, ein von ihrem großen Bruder unwissentlich begangnes Unrecht wieder gut zu machen. Doch wagte sie lange nicht, mit Constantin über Areios zu sprechen. Da erkrankte sie schwer. Sie fühlte ihr Ende nahen. Der Bruder erschien an ihrem Sterbebett. Er hatte der Schwester viel Schmerz bereitet. Nun lag sie vor ihm — eine Sterbende. Nun durfte sie von ihm fordern — es ist psychologisch völlig verständlich, daß er bereit war, ihr jeden Wunsch zu gewähren. Sie fordert. Sie spricht ihre Besorgniß aus,[3]) es könne dem Kaiser allerlei Uebels begegnen in Bezug auf seine Person oder sein Reich, (*ἢ αὐτὸς κακῶς πράξας, ἢ τὴν ἡγεμονίαν αἰσχρῶς ἀποβαλών*), da er gerechte und gute Männer in ungerechter Weise, dem Rathe gewisser Leute folgend mit ewiger Verbannung bestraft habe (*ἐπεὶ δικαίους, ἔφη, καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας ἀδίκως πεισθείς τισιν ἀϊδίῳ φυγῇ ἐζημίωσεν*). Sie nennt den Areios nicht ausdrücklich, läßt aber deutlich hindurchscheinen, wen sie meine. Doch weil sie fürchtet, der Kaiser könne das letzte Wort seiner sterbenden Schwester bald vergessen, sorgt sie dafür, ihm einen Stimulus zu hinterlassen. Sie vermacht ihm den Presbyter. Ihn solle er in seinen *οἶκος* aufnehmen (*οἰκεῖον ἔχειν τὸν εἰρημένον πρεσβύτερον*) zumal er ein orthodoxer Mann sei (*ὡς ὀρθῶς δοξάζοντα περὶ τὸ θεῖον*). Der Kaiser sagt zu und nachdem die Schwester verschieden, hält er Wort. Er nimmt den Presbyter auf in seinen engsten Hofstaat und gestattet ihm freimüthig mit ihm zu reden (*καὶ παῤῥησίας αὐτῷ μεταδούς*), er unterredet sich häufig mit ihm über die letzten Aufträge der Schwester (*καὶ κοινωσάμενος, περὶ ὧν ἐνετείλατο ἡ ἀδελφή*). Das böse Resultat dieser Unterredungen war es, daß der Kaiser die Überzeugung gewinnt, es thue Noth, die Sache des Areios aufs Neue zu untersuchen (*ᾠήθη χρῆναι πάλιν πειρασθῆναι τῶν κατὰ τὸν Ἄρειον*). — Wir müssen dem Sozomenos Dank wissen für seine drastische, lebensvolle Darstellung dieser Episode.

[3]) Sozomenos II, 26.

Hat sich doch in der Sterbestunde der Constantia das kleine schwarze Sturmwölklein gebildet, welches bald, wie von einer Windsbraut getrieben, über die Kirche dahinfahren sollte.

Das Wort des Sokrates, *ἀνάπτεται ἀπὸ σμικροῦ σπινθῆρος μέγα πῦρ*, erfüllte sich an Constantias Sterbebett. Solche Episoden, die das innre Werden unheilvoller Stürme im Reiche Gottes spiegeln, darf der Historiker nicht unbeachtet lassen. Vergleichen wir aber die Geburtsstätte der großen christologischen Defensive von Nikäa und die Brutstätte der großen christomachischen Reaction, welch gewaltiger Wandel. Dort waren es die mächtigen Bibelstunden des glaubensstarken Athanasios, hier ist es der von einem schlauen Priester dictirte Wunsch eines sterbenden Weibes.

Wie aber verträgt sich die Schwäche des Constantin, der zu Nikäa mit vollster Entschiedenheit zu dem *ὁμοούσιος* sich bekannt und der nun plötzlich die Areiosfrage wieder ventilirte, mit dem sonstigen Characterbilde des Kaisers? Zunächst ist nicht zu übersehen, daß der Kaiser nicht Theologe war, wenn er auch mit Heinrich VIII von England die Schwäche theilte, daß er gern als Theologe glänzen wollte, so liegt doch zwischen seinem theologischen Wollen und einem wirklichen Können eine tiefe Kluft. Unter dem mächtigen persönlichen Einfluß der zu Nikäa ringenden besten und ersten Geister der Kirche hatte sich der Kaiser zu der Schärfe und Klarheit des dogmatischen Urtheils erhoben, welche ihm in dem *ὁμοούσιος* allein den heiligen Schlüssel zum Abschließen der großen christologischen Controverse erblicken ließ. Nun waren drei Jahre vergangen. Die ernsten Regierungssorgen, die weitere Umbildung des Riesenreiches zum Byzantinischen Kunststaat mit einer feingegliederten Beamtenhierarchie, die mächtige Arbeit zum äußern Ausbau der Kirche, die Arbeit, welche ihm die Umwandlung des winkligen Byzanz zur glänzenden Reichshauptstadt, zum mächtigen Neu-Rom verursachte, zogen ihn von der strengen inneren Versenkung in die christologischen Grundgeheimnisse ab. Dazu kam die innere Verwirrung, welche der gewaltsame Tod des herrlichen Crispus an des Kaisers schuldbeladnem Gewissen hervorrufen mußte. An diese Schuld wurde er immerfort gemahnt, weil das Andenken an den edlen Kaiserjüngling, den Sieger in der Seeschlacht von Gallipoli,[4]) den hochpopulären Prinzen[5]) im Volke nicht erlöschen wollte. Endlich betonen wir auch hier das Fehlen der Taufgnade beim

[4]) Zosimos II, 20. 21.

[5]) Gibbon IV, p. 84.

Kaiser. Die Taufgnade ist eben ein reales Gut, sie ist der Quellpunkt, aus dem alles wahre Christenleben fließt. Ohne sie ist wohl bei einem Katechumenen eine momentane Anspannung und Erregung des innern Lebens möglich, aber kein gesundes, fest fundamentirtes Wachsen zur ἡλικία τοῦ Χριστοῦ. So kam es zu der verhängnißvollen Rückbildung im Herzen des Kaisers. Er sank, ohne sich dessen bewußt zu werden, zurück zu dem unklaren Standpunkt von 320. Wie er vor der Sendung des Hosios in der christologischen Controverse nur ἐλάχισται ζητήσεις gesehen, so erschien ihm jetzt das punctum saliens des Nikänischen Sieges wenigstens in einem sehr abgeblaßten Lichte. Der Ὁμοούσιος stand nicht mehr im Centrum, sondern schon in der Peripherie. Doch aber trägt der Kaiser nicht allein die Schuld an der Restituirung des Areios, sondern er theilt sie mit Anderen. Zwar die Zurückberufung aus dem Exil vollzog der Kaiser aus eigner Initiative. Das durfte er aber auch ohne jede Competenzüberschreitung thun, das war ein einfacher Act kaiserlicher Begnadigung, denn die ἀΐδιος φυγή war gar keine Kirchenstrafe, sondern eine von dem weltlichen Arm über Areios verhängte Acht und Aberacht, während die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, der Bann, die über den Häretiker verhängte Kirchenstrafe war. Für diese letztere aber wurde durch die kaiserliche Begnadigung zunächst noch kein Präjudiz geschaffen. So handelt also der Kaiser formell correct, wenn er zwar den Areios zurückberuft (μετεκαλέσατο Ἄρειον ἀπὸ τῆς φυγῆς)[6]) und ihn so bürgerlich restituirt, seine kirchliche Restitution aber an eine Bedingung knüpft.

Cap. III. Verhandlungen mit Areios und den Koryphäen über die Restituirung des Ersteren.

Constantin befahl dem Areios, ein schriftliches Glaubensbekenntniß einzureichen (γραφὴν ἐκέλευσε δοῦναι, ὧν πιστεύει περὶ Θεοῦ). Freilich lag in der Wahl des vagen Schlußwortes: περὶ Θεοῦ schon implicite ausgedrückt, daß es sich mehr um die Erfüllung einer Form, als um die Sache selber handle, wenigstens konnte eine Art Rechtstitel zu einer losen Fassung des Glaubensbekenntnisses unter Verzicht auf eine strenge Begriffsbestimmung in dem: περὶ Θεοῦ gefunden werden.

---

[6]) Sozomenos II, 26.

Areios entsprach dieser Aufforderung und schrieb an den Kaiser nachstehenden merkwürdigen Brief:[7])

„Wie es deine gottesfürchtige Frömmigkeit, königliche Majestät, befohlen hat, deponiren wir[8]) unsern Glauben schriftlich.[9]) Wir bekennen, daß wir und alle unsre Gesinnungsgenossen von Gott also glauben, wie folgt:

Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater und an Jesum Christum, seinen Sohn, den aus ihm vor allen Aeonen gewordnen Gott-Logos (*τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγενημένον*[10]) *θεὸν λόγον*) durch welchen Alles geworden ist, so wohl was im Himmel, als auch was auf Erden ist, der da gekommen ist und Fleisch angenommen hat und gelitten hat und auferstanden und aufgefahren ist gen Himmel und der wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und an den heiligen Geist und an die Auferstehung des Fleisches und an ein Leben im zukünftigen Aeon, und an ein Himmelreich und an eine allgemeine Kirche Gottes, welche von den Enden zu den Enden der Erde reicht.

Diesen Glauben haben wir empfangen aus den heiligen Evangelien, da unser Herr zu seinen Jüngern sprach: Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Wenn wir aber dies nicht glauben und wahrhaftig annehmen (*ἀποδεχόμεθα*) den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, wie die ganze allgemeine Kirche und die heiligen Schriften lehren und wie wir in allen Stücken glauben, so wird Gott unser Richter sein jetzt und am kommenden Tage. Darum bitten wir deine Frömmigkeit, daß du, unser gottseligster Kaiser, uns, die wir doch im Bekenntniß der Kirche stehen (*ἐκκλησιαστικοὺς ἡμᾶς ὄντας*) und die wir den Glauben und die Gesinnung der Kirche und der heiligen Schriften haben, durch deine friedenbringende und gottselige Frömmigkeit vereinigen wollest mit unsrer Mutter der Kirche (*ἑνοῦσθαι ἡμᾶς τῇ μητρὶ ἡμῶν*), nachdem alle Streitfragen und Spitzfindigkeiten aus dem

7) Ibidem. Der Text bei Sokrates stimmt überein, nur daß Sokrates liest: *τὸν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα*, während Sozomenos hat: *τὸν ἐλθόντα καὶ σάρκα ἀναλαβόντα*.

8) Wir d. h. Areios und Euzoïos.

9) *Ἐγγράφως* heißt hier einfach schriftlich, an vielen andern Stellen bedeutet es schriftgemäß.

10) Hefele I, 438 spricht sich eingehend über den tiefgreifenden Unterschied zwischen *γεγενημένος* und *γεγεννημένος* aus.

Wege geschafft, damit wir und die Kirche, unter einander zum Frieden gebracht, die gewohnten Fürbitten für deine friedreiche und gottselige Königsherrschaft und für dein ganzes Geschlecht alle gemeinsam darbringen."

Sozomenos beurtheilt selbst dies Bekenntniß in scharfsinniger Weise. Er sagt: *τῆς πίστεως τὴν γραφὴν οἱ μὲν ἔλεγον τεχνικῶς συγκεῖσθαι*[11]) *καὶ τὸ δοκεῖν τοῖς ῥητοῖς*[12]) *διαλάσσειν συμφέρεσθαι καὶ οὕτω τοῖς Ἀρείου δόγμασι κατὰ τὴν ἐκδοχὴν τῶν ὀνομάτων ἄδειαν παρεχόντων ἐπαμφοτερίζειν καὶ πρὸς ἑκατέραν διάνοιαν ταῦτα ἐκλαμβάνειν.* Man beachte das meisterhaft gewählte: *ἐπαμφοτερίζειν.* Uns Zeugen der kirchlichen Gegenwart weht dies Bekenntnisse des Areios merkwürdig an. Müssen wir doch heut so viele Bekenntniß hören, in welchen die Worte (*τὰ ῥητά*) möglichst nach Rechts gravitiren, das *τὸ δοκεῖν* aber seinen Schwerpunkt nach Links hin nimmt, in welchen uns ein klägliches *ἐπαμφοτερίζειν,* ein Tragen auf beiden Achseln begegnet, in welchen wir eine feste, klare Begriffsbestimmung und Begriffsentwicklung vergebens suchen, die nur da zu finden ist, wo aus dem unentwegten Stehen auf dem Felsengrunde des geschriebenen Wortes Gottes das souveräne Hochgefühl originirt: Ich weiß, an wen ich glaube. Nicht nur die Expectorationen der entschiednen Arianer unsrer Tage, sondern auch die der heutigen Eusebianer erinnern bedenklich an das Mathema des Areios. Es ist einfach die Consequenz, ja es ist der Fluch des Stehens auf einer schiefen Ebene, daß die *τὰ ῥητὰ* nach Rechts, das *τό δοκεῖν* nach Links adressirt wird.

Hören wir nun Constantins eignes Urtheil über das Bekenntniß. Er erklärt, daß es dem Sinne nach benachbart, wahlverwandt sei dem Nikänischen (*παραπλήσια δοξάζειν Ἄρειόν τε καὶ Εὐζώϊον τοῖς ἐν Νικαίᾳ συνεληλυθόσι*). Merkwürdiges Wort dieses: *παρακλήσια.* Daß das Bekenntniß des Areios nicht wirklich übereinstimmt mit dem Inhalt des christologischen Decrets von Nikäa, das fühlt der Kaiser entschieden heraus, aber er hat die feste dogmatische Direction bereits verloren. Er für seine Person begnügt sich schon mit dem: *παραπλήσια,* er, derselbe Kaiser, der zu Nikäa mit solchem Eifer das Eusebianische Mathema zurückgewiesen, freut sich jetzt schon über ein

---

[11]) *Συγκεῖσθαι* Perf. Pass von *συντίθημι,* also „mit großer Kunst zusammengestellt worden sei."

[12]) *Τὸ δοκεῖν — τὰ ῥητά* schroffer Gegensatz.

solches mattes Machwerk (ἥσθη τῷ πράγματι) und horcht nun in Alexandreia, ob Athanasios den Areios in die Kirchengemeinschaft wieder aufnehmen wolle. Der Alexandrinische Held lehnt mit voller Bestimmtheit ab. Dadurch wird der Kaiser wieder unsicher und drängt zunächst nicht. Areios, bürgerlich restituirt, bleibt noch kirchlich excommunicirt und erst die Synode von Jerusalem [13]) erhält vom Kaiser den Auftrag, [14]) das Bekenntniß des Areios zu begutachten (σκοπηθῆναι αὐτῶν τὴν ἔκθεσιν τῆς πίστεως) und das Einzige, was wie ein moralischer Druck auf die Synode aussieht, ist die Forderung des Kaisers, ein φιλάνθρωπον ψῆφον ἐνεγκεῖν.

Cap. IV. Die Rückberufung des Eusebios von Nikomedien und des Theognis von Nikäa.

Die nothwendige Consequenz der Rückberufung des Areios war die des Eusebios von Nikomedien und des Theognis von Nikäa, denn wenn selbst der eigentliche intellectuelle Urheber der Häresie begnadigt war, konnten die nicht länger verbannt bleiben, die sogar schließlich dem Homousios beigestimmt hatten, wenn auch sola manu, non mente. Es ist daher nur ganz natürlich, daß diese beiden Verbannten nun für ihre Rückberufung zu agitiren anfangen. Sie verfassen einen Reuebrief (βιβλίον μετανοίας), den uns Sokrates[15]) und Sozomenos[16]) erhalten haben und senden ihn mit einem Begleitschreiben an die Koryphäen unter den Bischöfen (τοῖς κορυφαίοις). Zwar ist in diesem Briefe von einer wirklichen μετάνοια Nichts zu merken, die Verfasser versichern vielmehr hyperbolisch ihre Rechtgläubigkeit: ὡς ἡμεῖς καὶ τῇ πίστει συνεδράμομεν καὶ τὴν ἔννοιαν ἐξετάσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοουσίῳ ὅλοι ἐγενόμεθα τῆς εἰρήνης μηδαμοῦ τῇ αἱρέσει ἐξακολουθήσαντες. Es ist dies eine höchst merkwürdige Stelle des Briefes. Zwar die Häresie weisen sie zurück mit dem starken μηδαμοῦ, sie betonen die Annahme des ὁμοούσιος, lassen aber zugleich durchscheinen, daß sie erst nach längerer Prüfung (ἐξετάσαντες) dies Wort angenommen und daß sie sich über dessen wahren Sinn ihre eignen Gedanken machten. Sie reden von einer besondern ἔννοια

---

[13]) Hefele I, p. 438.
[14]) Sozomenos l. l.
[15]) Sokrates I, 14.
[16]) Sozomenos II, 16.

dieses Wortes und lassen dessen schließliche Annahme als ein Friedensopfer erscheinen. Darauf betonen sie, warum sie der Verbannung des Areios nicht beigestimmt hätten. Nicht einen Irrlehrer hätten sie schützen wollen, denn Areios sei überhaupt kein Irrlehrer. Zwar sei seine Lehre mißverständlich und darum auch von vielen mißverstanden worden, aber sie, die sie ihn aus langem brieflichen und persönlichen Umgange genau kannten, hätten ihn richtig verstanden und darum seien sie zum Schutze seiner Person eingetreten (*ὡς ἀπιστοῦντες, τοιοῦτον εἶναι τὸν κατηγορηθέντα . . . ἐκ τῶν ἰδίᾳ πρὸς ἡμᾶς παρ' αὐτοῦ διά τε ἐπιστολῶν καὶ τῶν εἰς πρόσωπον διαλέξεων*).

Unter den Koryphäen der Bischöfe, deren Intercession beim Kaiser durch diesen Reuebrief angerufen worden ist, haben wir uns natürlich nicht die Führer der rechtgläubigen Rechten zu denken — an diese hätte sich der Nikomedier nimmer gewendet — sondern vielmehr den Cäsariensischen Eusebius und dessen Anhang. Dieser war für die Restitutionsplane des Nikomediers äußerlich die richtige Adresse, denn sein Einfluß beim Kaiser war mächtig gewachsen. Er wars auch innerlich, denn er sammelte ja, fast als schämte er sich, dem herrlichen Bekenntniß von Nikäa zugestimmt zu haben, um sich, was nur immer in der bequemen Mitte schwimmen wollte.[17]) Der Reuebrief erreichte seinen Zweck vollständig. Die sogenannten Koryphäen traten für die Verbannten ein und der Kaiser rief sie zurück. Sokrates[18]) berichtet: *ἀνεκλήθησαν δὲ τῆς ἐξορίας*, (scil. *φυγῆς*) *ἐκ βασιλικοῦ προστάγματος*. Ja der Kaiser ging sogar so weit, daß er die Gebannten ohne Weiteres auf ihre Stühle zurückkehren ließ, ohne irgend eine Rücksicht auf den Amphion und Chrestos zu nehmen, die nach der Entsetzung des Eusebios und Theognis rite an deren Stelle gewählt und cheirotonirt worden waren. Die beiden Zurückberufnen verdrängten einfach ihre rechtmäßig gewählten Nachfolger und es muß dabei noch ziemlich wild zugegangen sein, denn Sokrates nennt den Gewaltact einfach ein *ἐξωθεῖν*.

Alle diese Ereignisse, also die Rückberufung des Areios und Euzoïos, des Eusebios und Theognis fallen in das Jahr 328. Dies bezeugt klar Philostorgios.[19]) Er setzt sie in die Zeit *μετὰ τρεῖς ὅλους ἐνιαυτούς*, nämlich nach dem Concil zu Nikäa. Areios ist

[17]) Hefele I, 433.
[18]) Sokrates l. l.
[19]) Philostorgios II, 7.

im Frühjahr, Eusebios im Herbst 328, zurückberufen worden. Wir legen hier auf Philostorgios, obgleich er eigentlich Tendenzschriftsteller ist, den höchsten Werth. Für die Arianer war die Rückberufung ihrer Führer ein Ereigniß von solch eminenter Bedeutung, daß sich ihnen deren Datum unverlierbar einprägen mußte. Gegen unsere Chronologie hat sich zuerst Tillemont[20]) ausgesprochen. Er bekämpft die Echtheit des *βιβλίον μετανοίας* und beseitigt so das Fundament, auf welchem unsere Chronologie ruht. Für uns sind die äußern Gründe Tillemonts gegen die Echtheit des Reuebriefes nicht durchschlagend, um die Authenticität eines Schriftstückes zu erschüttern, welches innerlich den Stempel der Echtheit an sich trägt und entschieden den Stylos Eusebianus verräth. Hefele[21]) freilich acceptirt für sich die Tillemont'schen Bedenken und läßt den Nikomedier zuerst und zwar 328 zurückberufen werden und erst später den Areios. Möhler[22]) dagegen und Manso[23]) vertreten unsre Ansicht. Sie hat sich uns mit zwingender Nothwendigkeit aus den Quellen ergeben. Nur bei ihr erhalten wir eine logisch und psychologisch klare Construction, müssen aber freilich den Tod der Constantia, der in der Regel auf das Jahr 330 gesetzt wird, schon in das Jahr 328 zurückdatiren. Schwerwiegende allgemein-geschichtliche Bedenken dagegen sind uns nicht bekannt.

So war denn das traurige Trifolium zurückgekehrt. Die kirchenpolitische Situation war mit einem Schlage total verändert. Mächtige Sturmwolken thürmten sich am Kirchenhimmel. In der Aula regia umschmeichelte Eusebios Pamphilu den großen Kaiser und drängte ihn mit allen feinen Künsten hofbischöflicher Politik von der scharfen Linie nikänischer Rechtgläubigkeit ab.

Cap. V. Die Rache der Eusebianer gegen die Nikäner.

Es war voraus zu sehen, daß die zurückberufnen Feinde sofort einen Rachekampf gegen die Orthodoxie unternehmen würden. Auch darüber konnten sie nicht zweifelhaft sein, auf welches Haupt ihre Keulenschläge zuerst niederfallen sollten. Athanasios war ihnen für den ersten

---

20) Tillemont Mémoires pour servir à l'histoire Tom. VI, p. 357.

21) Hefele I, 431.

22) Möhler Athan. p. 301.

23) Manso Constantin p. 371.

Versuch zu groß, Hosios war zu weit entfernt. Es blieb also nur das dritte Haupt der Nikäner:

Eustathios von Antiocheia

übrig. Auf diesen theuren Mann richteten die Eusebianer nun ihre Angriffe. Sie thaten das auf der Synode von:

Antiocheia.

Die Geschichte dieser Synode gehört freilich zu den dunkelsten Partien des vierten Säculums. Es steht historisch nur fest, daß sie im Jahre 330 stattgefunden hat. Dunkel dagegen ist, ob es eine rite zusammengerufne, oder eine selbstgewordne Synode war. Es hat den Anschein, als hätten sich zunächst nur die Häupter der Eusebianer dort zu einer Conferenz zusammengefunden, die sich allmälig durch zahlreichen Zuzug anderer Bischöfe so erweitert hat, daß sich die Versammelten als Synode proclamirten und auch als solche anerkannt wurden. Als officiöse Conferenz begann, als officielle Synode schloß die Versammlung. Die Vorverhandlungen scheinen in die Conferenz zu fallen, die Schlußacte dagegen treten auf gedeckt durch die Sanction der Synode.

Zuerst versuchte nach Sokrates[23]) in Antiocheia der Nikomedier die Berufung des Athanasios auf den Stuhl von Alexandreia anzufechten. Er bekrittelt die Rechtmäßigkeit seiner Weihe (*τὴν Ἀθανασίου χειροτονίαν διέβαλλε*) er erklärt ihn für unwürdig des Episcopates (*ὡς ἀναξίου πρὸς τὴν ἐπισκοπήν*), er ficht die sittliche Qualification der Assistenten an (*καὶ μὴ ὡς ὑπὸ ἀξιοπίστων γεγενημένου*). Alle diese Verleumdungen erwiesen sich bald als gegenstandslos (*ἐπεὶ δὲ ἐκεῖνος κρείττων τῆς διαβολῆς ἐδείκνυτο*). Nun versucht Eusebios den Athanasios in ein schweres ethisches Dilemma zu bringen. Er schreibt an ihn einen halbschmeichelnden, halbdrohenden Brief und begehrt die Aufnahme des Areios in die Alexandrinische Kirchengemeinschaft. Dabei rechnete der Mann, bei dem jeder Zoll ein Diplomat war, so: entweder Athanasios nimmt ihn auf und dann ist es mit dem Rufe seiner unentwegten Orthodoxie aus, oder er nimmt ihn nicht auf und dann hat er es mit dem Kaiser verdorben. Die Rechnung des Nikomediers war freilich falsch. Athanasios war kein Diplomat, sondern eben nur ein unbestechlicher Zeuge der Wahrheit. Er lehnte kurz und entschieden die Aufnahme des Areios ab. (*ἐπεὶ δὲ Ἀθανάσιος οὐδενὶ τρόπῳ ἐπείθετο.*) Da muß denn Eusebios die Athanasianische

[23]) Sokrates I, 23.

Frage zu seinem großen Schmerze vertagen, um nach der Synode auf Schleichwegen in der Hofburg einen verschärften Angriff gegen den Alexandriner vorzubereiten. Dagegen werfen sich die Feinde jetzt mit vereinten Kräften gegen den Eustathios.

Versuchen wir uns zunächst ein klares Bild von der Bedeutung dieses Mannes zu machen. Es ist tief zu beklagen, daß von dem unzweifelhaft reichen Schriftennachlaß des Eustathios nichts auf uns gekommen ist. Wir sind also bei der Wägung der geistlichen und geistigen Bedeutung des Mannes wesentlich auf das Urtheil seiner Zeitgenossen gewiesen. Besonders wichtig sind uns zwei Kritiken über Eustathios, die eine aus der Feder des Sozomenos, welcher die formale Bedeutung, die andre aus der des Athanasios, welcher die inhaltliche Tüchtigkeit des mächtigen Antiocheners bezeugt. Sozomenos[24]) sagt, er sei gewesen *ἐπὶ εὐγλωττίᾳ δικαίου θαυμαζόμενος*, er legt ihm also eine vielbewunderte Beredtsamkeit bei, seine Schriften hätten sich ausgezeichnet *ἀρχαιότητι φράσεως*, was doch nur heißen kann, sie seien in der reinen Diction des classischen Alterthums geschrieben, sie hätten geleuchtet, *σωφροσύνῃ νοημάτων καὶ ὀνομάτων κάλλει*, also durch kernige gesunde Gedanken und schlagenden schönen Ausdruck. Wir haben es also zu thun mit einem classisch gebildeten, auch formal durchgebildeten Theologen. Der zweite Gewährsmann Athanasios[25]) nennt den Eustathios einen *ἀνὴρ ὁμολογητής*, also nicht nur einen Bekenner, sondern einen Bekenner, der ein ganzer Mann war. Er nennt ihn *τὴν πίστιν εὐσεβής*. Dies Wort bezeugt entweder, daß er in Bezug auf den Glauben eine zart und fein besaitete Natur war, oder, wenn *εὐσεβής* hier eine ethische Qualification ausdrückt, daß sich seine *πίστις* bezeugt habe in der *εὐσέβεια* des Lebens. Er schreibt ihm einen mächtigen Eifer für die Wahrheit und eine feurige Feindschaft gegen die Häresie zu: *πολὺς ἦν ζηλῶν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας, τήν τε Ἀρειανὴν αἵρεσιν ἐμίσει.* Den Arianern verweigerte er die Aufnahme: *οὐκ ἐδέχετο.* So war denn also Eustathios ein ganzer Mann nach Form und Inhalt, fein und stark, beredt und muthig, fest und treu, gelehrt und gesalbt, eine christliche Säulennatur aus einem Guß, ein Mann, wie ihn die Eusebianer niemals haben tragen können. Wir verstehen es also, daß sie sich wider ihn in erster Linie setzten, zumal ihnen eine äußere Veranlassung zu Statten kam. Eustathios hatte nämlich in richtiger Erkenntniß, daß im gegenwärtigen

[24]) Sozomenos III, 16.

[25]) Athanasios ad Monach c. 4.

Stadium des Kampfes Eusebios Pamphilu der weitaus gefährlichste Gegner sei, diesen direct angegriffen. Zu einem solchen Angriff gehörte damals ungefähr ebensoviel persönlicher Muth, als wenn Jemand etwa um 1830 den auf der Höhe seines Ruhmes stehenden Schleiermacher angegriffen hätte. Über den Inhalt der literarischen Fehde zwischen Eustathios und Eusebios erfahren wir durch Sozomenos[26]) nur: *Εὐστάθιος μὲν ὑπητιᾶτο τὸν Εὐσέβιον εἰς τὰ ἐν Νικαίᾳ δόξαντα περὶ τοῦ δόγματος καινοτομοῦντα.* Eusebios, dessen Stärke nie die Dogmatik war und der in seiner flüssigen unabgeklärten Natur sich gern sofort mit einer kühnen Wendung auf das kirchenpolitische oder höchstens auf das dogmenhistorische Gebiet flüchtete, antwortete mit dem Vorwurfe, Eustathios neige zum Sabellianismus: *Εὐσταθίῳ δὲ τὴν Σαβελλίου ὀνειδίζειν δόξαν.* Dieser Schriftenwechsel hatte den Feinden den Weg zu energischem Vorgehen gegen Eustathios geebnet. In dem nun beginnenden Kampfe aber selbst muß man drei Stadien der Entwicklung unterscheiden. Zuerst wurde gegen den großen Antiochener eine dogmatische, dann eine ethische und endlich eine politische Anklage erhoben. Gegen die dogmatische konnte sich Eustathios leicht vertheidigen. Sein heller Geist wies nach, daß er nichts weiter thue, als fest und unbeweglich auf dem Felsen nikänischer Wahrheit zu stehen und daß der Vorwurf des Sabellianismus rein aus der Luft gegriffen sei. Da suchten die Gegner den Eustathios sittlich zu vernichten. Sie führten, so erzählt Theodoret,[27]) in den Sitzungssaal der Synode eine lüderliche Dirne, die ein Kind zeigte und schamlos schrie: *ἐκ τῆς Εὐσταθίου συνουσίας τοῦτο συνειληφέναι καὶ τετοκέναι.* Zwar vermag die Buhldirne keinen Zeugen zu stellen, aber trotz ihres schlechten Rufes wird sie in ihrer eignen Angelegenheit zum Eide zugelassen und erhärtet eidlich ihre Sykophantie. Auch Philostorgios[28]) kennt diese Verleumdung. Er erzählt: *παιδίσκης μῖξιν καὶ αἰσχρᾶς ἡδονῆς ἀπόλαυσιν αἰτίαν ἐπιγραψαμένοις.* Eusebios[29]) nimmt doch Anstand, diese That seiner Partei zu erzählen, er deutet nur leise an, er wolle nicht die Erinnerung an schändliche Dinge auffrischen. Auch Athanasios,[30]) dessen sittlicher Adel ihn an unsaubere Geschichten seiner

---

26) Sozomenos II, 16.
27) Theodoret I, 22.
28) Philostorgios II, 7.
29) Eusebios Vita Const. III, 59.
30) Athanasios Apolog.

Gegner immer leise vorübergleiten ließ, sagt nur von den Feinden: *πλασάμενοι προφάσεις κατὰ τὴν Ἰεζάβελ*, giebt aber doch grade in dem letzten Worte eine vernichtende Kritik der Tücke der Feinde.

Später hat die Dirne ihren bösen Betrug selbst eingestanden,[31]) aber die Eusebianer registrirten doch eifrig in ihr schwarzes Buch zum Vortrag für den Kaiser den angeblichen sittlichen Lapsus des Eustathios. Innerlich aber scheinen doch die Gegner gefühlt zu haben, daß diese Anklage allein auf sehr schwachen Füßen stehe und von Niemand, der den Eustathios kannte, geglaubt wurde, darum spielten sie zuletzt die Verfolgung aufs rein politische Gebiet. Sie verleumdeten, wie Athanasios[32]) erzählt, den Bischof, er habe des Kaisers Mutter beleidigt (*ὡς τῇ μητρὶ αὐτοῦ ποιήσας ὕβριν*). Wie sie diese Anklage, die Athanasios einfach eine *πρόφασις* nennt, mit dem Scheine des Rechten umgeben haben, erfahren wir aus den Quellen nicht. Möglich ist es übrigens, daß Eustathios, dessen heller Geist in dem von der Kaiserin Helena nach der Kreuzesfindung, wenn auch nur ganz schüchtern inscenirten Reliquiencult eine Gefahr für die Kirche erblickt und mit männlicher Offenheit ohne Menschenfurcht sich darüber ausgesprochen haben mochte.

Man hatte erreicht, was man wollte. Es war viel Staub aufgewirbelt. Eustathios fiel als Opfer und wurde einfach formlos abgesetzt. Der Kaiser verbannte ihn nach Philostorgios[33]) *εἰς ἑσπέραν*, nach Hieronymus[34]) nach Trajanopolis in Thrakien, nach Theodorus Lector[35]) nach Philippi in Makedonien. Der Eindruck, den die Absetzung des geliebten großen Bischofs auf die Patriarchengemeinde von Antiocheia machte, war ein unbeschreiblicher. Es kam zu offenbaren Unruhen, so daß militärische Hülfe requirirt werden mußte. Die ihres herrlichen Bischofs beraubte Gemeinde verlor eben auf einen Augenblick die Haltung, als *ἀκέφαλοι* strauchelten die Antiochener bezüglich des vierten Gebotes. Wenn dies auch in keiner Weise zu rechtfertigen ist, so trifft doch die Hauptschuld die Eusebier und die Eusebianer, welche durch ihre niedrige Kampfesweise die Gemeinde zur Verzweiflung getrieben. Eustathios selbst hatte reine Hände bei diesen Unruhen. Das kann nicht überraschen.

---

[31]) Hefele I, p. 435 conf. Theodoret I, 22.
[32]) Athanasios ad Monach c. 4.
[33]) Philostorgios II, 7.
[34]) Hieronymus de script ecc.
[35]) Theodorus lector in collectaneis.

Aus der vollen Treue gegen den himmlischen resultirt immer die volle Treue gegen den irdischen König. Was im Exil aus Eustathios geworden, wissen wir nicht, aber unter den Lebenszeugen des vierten Jahrhunderts steht der theure Confessor in der ersten Serie. Es ist unrecht, wenn die Kirche unsrer Tage dieses apostolischen Mannes vergißt. In Herzogs Realencyclopädie fehlt sein Lebensbild ganz und selbst der gelehrte und gründliche Dr. Möller[36]) gleitet in seinem Artikel „Arianismus" bei Herzog nur ganz leise an Eustathios vorbei.

Die schweren Unruhen machten übrigens die schleunige Wiederbesetzung des Stuhles von Antiocheia ebenso wünschenswerth, wie schwierig. Zuerst wurde Eulalios erwählt, der aber bald verstarb.[37]) Jetzt dachte man stark an Eusebios Pamphilu. Wer der Urheber dieser Candidatur gewesen, ist schwer zu entscheiden. Vielleicht der Kaiser, der seinen Panegyriker ehren wollte, vielleicht der andre Eusebios, der den Pamphiler in Antiocheia festmachen wollte, um ihn dereinst bei seiner fest in Aussicht genommenen Bewerbung um den Stuhl von Neu-Rom nicht zum Concurrenten zu haben. Vielleicht hat Eusebios selbst seine Berufung eingefädelt, um den Glanz einer selbstlos scheinenden Ablehnung eines Patriarchenstuhles seinem von ihm so sehr gepflegten Ruhme beizufügen. Jedenfalls entspann sich über diese Besetzung ein reicher Briefwechsel, in welchen der Kaiser selbst hineingezogen wurde. Constantin schrieb an die Antiochener[38]) unter glänzender Anerkennung für den Eusebios: *ἐγὼ μὲν οὖν ἐπαινῶ τὸν ἄνδρα ὃς καὶ ὑμῖν τιμῆς τε καὶ διαθέσεως ἄξιος δοκιμάζεται.* Constantin schrieb an den Eusebios,[39]) und erklärte sich schließlich mit dem Verbleiben seines Clienten einverstanden, indem er ihm das Zeugniß giebt: *ὡς τῇ τοῦ κόσμου παντὸς ὡς ἔπος εἰπεῖν μαρτυρίᾳ ἄξιος ἐκρίθης πάσης ἐκκλησίας ἐπίσκοπος εἶναι.* Wohl mag dem eitlen Pamphiler das Herz gehüpft haben, als ihn sein kaiserlicher Freund für würdig erklärte, Oberbischof der ganzen Welt zu sein.

Als Eusebios abgelehnt, war der Stuhl von Antiocheia acht Jahre vacant,[40]) bis ihn 338 der Arianer Euphronios bestieg. In arianischen Händen blieb er bis 360, also bis zur Wahl des Meletios.

---

36) Möller bei Herzog I, p. 626 II.
37) Hefele I, 435.
38) Eusebios Vita Const. III, 60.
39) Eusebios Vita Const. III, 61.
40) Sokrates I, 24. conf. Theodoret I, 22.

Nachdem Eustathios gefallen, fielen die Eusebier über die andern Häupter nikänischer Rechtgläubigkeit her. Sie wütheten förmlich gegen die Confessionellen. Ihr nächstes Opfer war Eutropios von Adrianopel, ein Mann, den Athanasios[41]) einen *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐν πᾶσι τέλειος* nennt. Sein einziges Verbrechen war es, daß er den Führer der linken Eusebianer, den Nikomedier, offen bekämpft und freimüthig widerlegt hatte. Er hatte auch einige durchreisende Bischöfe ermahnt, sie sollten den Worten des Eusebios nicht glauben. Dazu kam, daß er sich den Zorn einer Constantinischen Prinzessin zugezogen hatte. Constantin hatte die Hut der Ostgrenze seinem Stiefbruder Julius Constantius übergeben und ihm Adrianopel als Residenz angewiesen. Dessen Gemahlin Basilina, die Mutter des Apostaten und eine nahe Verwandte des Nikomediers, haßte den Eutropius. Ihr, der verkappten Arianerin war der feurige Nikäner ein Dorn im Auge. Durch ihren und des Eusebios Einfluß bewogen, sprach die Antiochenische Synode die Absetzung des Eutropios aus. Ebenso wurde lediglich wegen seiner Bekenntnißtreue der Bischof Asklepâs von Gaza[42]) abgesetzt und durch die Synode, oder bald nach derselben noch folgende rechtgläubige Kirchenhäupter:

Euphration von Kalanä	Kyros von Beroia
Kymathios von Palthos	Domnion von Sienium
Kymathios von Tarados	Hellanikos von Tripolis.

Die Absetzung erfolgte entweder unter Einleitung eines Scheinverfahrens, in welchem man nach *προφάσεις* suchte, oder ganz summarisch durch Erschleichung eines kaiserlichen Decretes (*βασιλικὰ γράμματα*). Die erste Methode finden wir überall da, wo Eusebios von Cäsarea, die letztere da, wo Eusebios von Nikomedien seine Hand im Spiele hatte. Dort arbeitete der feine Diplomat, hier der gewaltthätige Agitator.

Wie aber war es möglich, daß der große Constantin solche Gewaltstreiche gegen rechtgläubige Bischöfe nicht nur zuließ, sondern sogar mit seiner Autorität deckte? Versuchen wir uns zur Erklärung, wenn auch nicht zur Entschuldigung die psychologischen Vorgänge zu reproduciren. Die Einheit und die Reinheit der Kirche, das waren die beiden Lebensideale, welche dem Constantin sich aufgeprägt hatten, als er nach dem *τούτῳ νίκα* im Feuer der ersten Liebe sich innerlich dem Christenthume zuwandte. Das waren die beiden Angelpunkte, um die

[41]) **Athanasios ad Mon. c. 5. conf. Sokr. I, 24.**

[42]) **Hefele I, p. 485.**

sich sein inneres Leben drehte. Welcher von beiden prävalirte, das hing von der Umgebung des Kaisers ab. So lange Hosios von Korduba sein geistlicher Berather war, so lange er in Nikäa unter der mächtigen Strahlenbrechung der Geistes- und Glaubensfülle eines Athanasios stand, galt ihm die Reinheit der Kirche als das höchste Gut, und er wäre in dieser Zeit unfähig gewesen, um den Preis der Reinheit die Einheit zu erkaufen. Jetzt war er in andern Händen. Jetzt spannten die Eusebier das Interesse des Kaisers ausschließlich zu Gunsten der Einheit der Kirche. So kam es denn, daß sich der Kaiser, ohne sich dessen bewußt zu werden vom Schirmherrn der Confession zum Fanatiker der Union umbildete; er wiegte sich in die Illusion ein, als könne auf Grund des sola manu, non mente äußerlich anerkannten Nikänums die Kirche unirt und uniformirt werden. Freilich für seine Person ist Constantin niemals vom Nikänum abgewichen, ja er hat sein Vertrauen nur solchen geschenkt, die ihm fortwährend versicherten, sie ständen auf dem Boden des Nikänums, und das eben ist das böse Meisterstück der Eusebier, daß sie ihre innre Feindschaft gegen das Symbolum unter dem Deckmantel freudiger äußerer Anerkennung desselben zu verbergen wußten. Weil denn die Gabe, die Geister zu prüfen, dem großen Kaiser abging, so haben die Eusebier es fertig gebracht, fortwährend gegen das Nikänum zu agitiren und doch vor dem Kaiser als zum Nikänum bekehrte nunmehrige Stützen desselben zu gelten. Als sie ihm die Absetzungsdecrete gegen Eustathios, Eutropios und Asklepâs abforderten, haben sie ihm die Wahrheit nicht gesagt. Sie haben nicht gesagt: diese Männer hassen wir, weil sie Säulen der Nikänischen Rechtgläubigkeit sind, denn dann hätten sie nie des Kaisers Unterschrift erlangt, sondern sie mögen ihm gesagt haben: Diese Männer sind zwar Nikäner, darum hältst du sie hoch, darum wird es dir um sie leid thun, aber sie sind Störenfriede, sie hindern die Einheit der Kirche, die dir so theuer ist. Du mußt also entweder diese Männer fallen lassen, oder es ist um die Einheit der Kirche geschehen. — Der Kaiser unterschrieb und meinte doch der Schirmherr Nikänischer Rechtgläubigkeit zu bleiben

---

Cap. VI. Das Lustrum von 330—335.

Die fünf Jahre, welche zwischen den Synoden von Antiocheia und Tyros mitten inne liegen, waren für Constantins Leben reich an bedeu-

tungsvollen Ereignissen. Am 11. Mai 330[43]) wurde die neue Reichshauptstadt Constantinopel geweiht, und der Kaiser sah einen der größten Gedanken seines Lebens verwirklicht. Wie eine jungfräuliche Königin zur Herrschaft über drei Erdtheile berufen, erhob sich die prächtige Stadt und in ihr die Zwölf-Apostel-Kirche, bestimmt zur Grabstätte für die Constantiner.[44]) In demselben Jahre wurde auch die herrliche Kirche in Nikomedien[45]) fertig, zu der der Grund bereits 328 gelegt worden war, und gebaut wurde unablässig an der majestätischen Votivkirche zu Jerusalem, deren Einweihung freilich erst am 13. September[46]) 335 stattfand. Den 25. Juli 335 feierte der Kaiser seine Tricennalien. Auch Sieg und Ehren wurden ihm in diesem Lustrum noch geschenkt. Wir erinnern an den unter seiner persönlichen Führung am 20. April 332 erfochtnen glänzenden Sieg über die Gothen[47]), so daß sich der bekannte Vorwurf des Zosimos:[48]) *μείνας δὲ ἀπόλεμος καὶ τρυφῇ τὸν βίον ἐκδούς* als eine einfache Tendenzlüge erweist. Den Ruhm eines „großen Feldherrn" läßt ja selbst Burckhardt[49]) dem Kaiser uneingeschränkt. — Wir erinnern an die Gesandtschaft, welche in demselben Jahre der Perserkönig Sapor an ihn schickte. Ja Eusebios[50]) erwähnt sogar eine Gesandtschaft der Inder, welche in Constantinopel erschienen. — Man muß auch unbedingt anerkennen, daß Constantin eifrig bemüht war, als Hausherr, als Kriegsherr und als Landesherr sich als Christen zu erweisen. Er selbst feierte den Sonntag still in Meditationen über die heilige Schrift und mit Hausandachten, zu denen sein ganzer Hofstaat zugezogen wurde.[51]) Der Kaiser erließ auch eine Militär-Kirchenordnung. Wir kennen aus des Eusebios[52]) Mittheilungen das den Soldaten vorgeschriebne Sonntagsgebet. Er beförderte mit großartiger Freigebigkeit die Verbreitung der heiligen Schrift. Er beauftragte den Cäsarienser, schön und deutlich geschriebne Bibelhandschriften anfertigen zu lassen. Der kaiserliche Statthalter mußte bei dieser Arbeit den

[43]) Alexandrinische Chronik p. 285.
[44]) Eusebios Vit. Const. IV, 60.
[45]) Manso Constantin p. 371.
[46]) Eusebios vita Const. IV, 43.
[47]) Manso Constantin p. 372.
[48]) Zosimos II, 32.
[49]) Burckhardt Constantin der Große.
[50]) Eusebios vita Const. IV, 50.
[51]) Eusebios Vit. Const. IV, 17.
[52]) Ibidem IV, 20.

Bischof auf jede Weise unterstützen und ihm auf seinen Reisen zur Bibelverbreitung auf jeder Station zwei kaiserliche Extrapostwagen stellen (*δύο δημοσίων ὀχημάτων ἐξουσίαν.*[53]) Er erließ auch das Gesetz, daß kein Christ bei einem Juden dienen dürfe mit der bedeutsamen Motivirung[54]): *μὴ θεμιτὸν εἶναι, προφητοφόνταις καὶ κυριοκτόνοις τοὺς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λελυτρωμένους ζύγῳ δουλείας ὑπάγεσθαι.*

In ernster, ruhmreicher, auch fürs Reich Gottes reich gesegneter Königsarbeit war das Lustrum bis 335 dahingegangen. Da kam die böse Synode von Tyros, oder vielmehr die Synodal-Trilogie:

Tyros-Jerusalem-Constantinopel. Wir werden diese düstre Partie der Kirchengeschichte in einem andern Capitel behandeln. Die Synode ist ja berüchtigt in der Christenheit wegen des schmachvollen Lügenprozesses gegen Athanasios. So ist sie fest verwachsen mit der Lebens-, Leidens- und Siegesgeschichte dieses Gottesstreiters. Darum wird in in dem Buche: „Athanasios" über sie im Zusammenhange zu berichten sein. Hier heben wir nur kurz hervor, was den Constantin charakterisirt. Constantin ist nicht stark genug gewesen, das Lügengewebe der Eusebier zu durchschauen. Ja er ist zuletzt schwach genug gewesen, schließlich in die Verbannung des Athanasios zu willigen. Hier liegt eine unleugbare Schuld des Kaisers. Der erste christliche Kaiser, der gewürdigt wurde, der Zeitgenosse des einzigen Athanasios zu sein, hatte eben diese große Gottesgabe unter allen Umständen zu schützen.

Cap. VII. Die geplante Einführung des Areios.

Ich oder Er. Das Gottesgericht.

Die Synode zu Jerusalem, welche die Eusebier in arger Verblendung mit Vorliebe ein Seitenstück zu Nikäa nennen, die aber vielmehr die Art einer *σύνοδος ληστρική* an sich trägt, hatte sich gutachtlich dahin geäußert, daß das Bekenntniß, welches Areios seiner Zeit dem Kaiser übergeben hatte, seine Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft vollständig motivire. Auf Grund dieses synodalen Gutachtens hatte sich der Häresiarch sofort nach Alexandreia begeben und als nun gar die Verbannung des Athanasios eintrat, hoffte Areios in der ihres Hauptes beraubten Gemeinde Eingang zu finden. Die Alexandriner

---

[53]) Ibidem IV, 36.

[54]) Ibidem IV, 27.

aber leisteten einen entschloßnen Widerstand. Athanasios mußte gehen und Areios sollte kommen, das war ihnen doch zu viel auf einmal. Sie ertrugen es nicht, daß sie zu gleicher Zeit ihres Hirten beraubt werden und dem Wolfe die Thür aufthun sollten. Es kam zu unruhigen Bewegungen in Alexandria. Da rief Constantin den Areios aus Aegypten ab. Ueber diese Vorgänge berichtet Somozenos[55]) summarisch: *μετὰ δὲ τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις σύνοδον ἧκεν Ἄρειος εἰς Αἴγυπτον, μὴ κοινωνούσης δὲ αὐτῷ τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας πάλιν ἦλθεν εἰς Κωνσταντινούπολιν.* Sokrates[56]) giebt ergänzend an, daß die Rückkehr auf des Kaisers Befehl erfolgt (*ἥκειν αὐτὸν ἐκέλευσεν*), weil Constantin ihn wegen der Alexandrinischen Tumulte zur Rechenschaft ziehen wollte (*λόγον δώσοντα*) und der feine Theodoret läßt deutlich durchscheinen, daß die Alexandriner am meisten darüber empört gewesen seien, daß Areios ohne innere Sinnesänderung sich äußerlich zum Nikänum bekannt[57]) (*ἀρνούμενος τὴν ἀσέβειαν καὶ τὴν ἐκτεθεῖσαν ὑπὸ τῶν πατέρων ὁμολογίαν ὑπισχνούμενος δέχεσθαι*). Freilich eine Gemeinde, in der 8 Jahre lang ein Athanasios den Hirtenstab getragen, hatte auch die Kunst gelernt, die Geister zu prüfen. Da sie an den reinen Posaunenton des Glaubens gewöhnt war, konnte ihr ein bloßes tönend Erz und eine klingende Schelle nicht imponiren.

Es gelang dem Areios in Constantinopel bald, sich in das Vertrauen des Kaisers einzuschleichen und denselben für seine Person lebendig zu interessiren. Der Kaiser verlangt aber doch aufs Neue die Einreichung eines schriftlichen Glaubensbekenntnisses. Der Häresiarch genügt dieser Forderung, reicht das Bekenntniß ein, versichert an Eidesstatt seine Rechtgläubigkeit[58]) (*ὤμοσε πιστεύειν ὀρθῶς*) und erklärt zum Schluß mit höchster Keckheit, er sei aus Alexandreia verbannt worden, weil er gewisse übrigens in der Schrift enthaltne Wendungen theologisch neu verwerthet habe. Es mußte sich also Christi Braut schon im vierten Jahrhundert es gefallen lassen, daß die grundstürzendsten Irrthümer an den Markt gebracht würden unter dem blendenden Aushängeschilde von Resultaten freier Forschung. Dem Kaiser scheint bei diesem Eide des Areios doch nicht recht geheuer gewesen zu sein, denn er sagt zu ihm:

[55]) Sozomenos II, 28.
[56]) Sokrates I, 37.
[57]) Theodoret I, 14.
[58]) Athanasios de morte Arii c. 2.

εἰ ὀρθή σου ἡ πίστις ἐστὶ καλῶς ὤμοσας εἰ δὲ ἀσεβὴς ἡ πίστις σου καὶ ὤμοσας, ὁ θεὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κρίναι τὰ κατά σε. Es ist also die Constantinische Entscheidung wahlverwandt der Karlingischen, als der dritte Leo im Jahre 800 vor Karl einen Reinigungseid leisten mußte.

Constantin stand im Princip fest auf dem Nikänum, den Areios aber trifft die Schuld, mit derselben Leichtfertigkeit seine angebliche Rechtgläubigkeit beschworen zu haben, mit der sich liberalistische und libertinistische Theologen unsrer Tage bei der Ordination eidlich auf die Augustana verpflichten lassen, um dann das grade Gegentheil von dem zu lehren, was sie gelobt. Auch hier ist Areios nicht nur ein *αἱρετικός*, sondern der *αἱρεσίαρχος*. Er hat den Häretikern aller Zeiten den Weg zu dem furchtbaren sittlichen Defect gezeigt, Lehrgelübde nicht zu halten. Nunmehr verlangt Constantin von dem Bischof Alexander von Constantinopel, daß er den Areios feierlich in die Kirchengemeinschaft aufnehmen solle. Wir kennen diesen Alexander. Zu Nikäa war er eine Säule der Orthodoxie, ein *ὁ μέγας τῆς τριάδος ἀγωνιστὴς καὶ κῆρυξ.*[59]) Er hatte die Häresie mit Wort und That energisch bekämpft, *καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ τὴν ἀσέβειαν ἐξορίσας.* Jetzt war er ein Greis von 98 Jahren und saß auf dem Stuhle als Nachfolger des Metrophanes schon seit 313.[60]) Nun sollte sein weißes Haupt sich beugen unter der Schmach, den Verstörer des Weinbergs in die Kirche wieder aufzunehmen. Der Greis wagt dem Kaiser gegenüber keinen Widerspruch. Seine Heldenkraft nach Außen war vom Alter morsch geworden, aber seinem himmlischen Herrn gegenüber war er ein Starker geblieben. Er betet seine ganze Herzensangst dem Herrn Jesu aufs hohenpriesterliche Herz. Schon ist es Sonnabend, nur eine Nacht liegt noch dazwischen, dann soll der Gräuel der Verwüstung stehen an heiliger Stätte. Da wagt der Bischof einen letzten Sturmlauf auf des Herrn Herz. Bei ihm weilt der treue Presbyter

[59]) Gregor Naz *εἰς ἑαυτὸν* p. 635.

[60]) Meine Geschichte der Arianischen Häresie I. 54 p. Anmerk. 34 berechnet die Stuhlbesteigung Alexanders anders, weil ich damals nach der vita Athanasii Pat. I, 1 p. XXX noch das Jahr 340 als richtiges Todesjahr Alexanders annahm. Es steht mir aber nunmehr fest, daß Alexander Ende 336 gestorben ist und da er 23 Jahr Bischof war, so ergiebt sich von selbst als Jahr seiner Consecration das Jahr 313. Ich corrigire hiermit ausdrücklich meinen Irrthum, weil ich mir jetzt erst eine feste wissenschaftliche Ansicht über die verwickelte Chronologie des Byzantinischen Episcopates gebildet habe.

Makarios von Alexandreia, ein junger feuriger Geistlicher aus des Athanasios Schule. Den nimmt der Alte mit in seine liebe Eirene-Kirche. Alexander schließt die Thür zu. Die Beiden fallen vor dem Altar auf ihr Angesicht. Der Bischof schüttet die ganze Glut seiner Seele vor dem Herren aus, wie weiland Hanna Elkanas Weib, oder wie Jaakob, als er sich zu Pniël zum Jischra-El hinaufbetete, oder wie Luther, als er den sterbenden Melanchthon aus des Todes Rachen herausbetete. Makarios hilft beten. Er stützt des Beters Hand, wie Aaron und Hur Mose Hand gestützt in der Amalekiterschlacht. Es war ein Gebet, haarscharf nach der Regel von Matth. 18, 19. Endlich faßt der Alte Alles, was er auf dem Herzen hat in ein gewaltiges: aut aut, in ein mächtiges: Ich oder Er. Er schreit zum Herrn:[61]) *Εἰ Ἄρειος αὔριον συνάγεται, ἀπόλυσον ἐμὲ τὸν δοῦλόν σου,* wenn du aber deine Kirche schonen willst und ich weiß, daß du sie schonen wirst, dann nimm den Areios hinweg:

ἆρον Ἄρειον.

Es war ein Gebet aus demselben Heldengeiste stammend, der einst am 9. Januar 1541 Luther an Friedrich Mykonius schreiben hieß: Sic peto, sic volo et fiat mea voluntas Amen quia haec voluntas gloriam nominis Dei, certe non meam voluptatem nec copiam quaerit.

Alexander erhebt sich. Er geht nach Hause, da kommt das Amen vom Thron. Es ereignet sich ein erschütterndes, alles Bitten und Verstehen weit überragendes Rettungswunder ein *θαῦμα φρικτὸν καὶ παράδοξον.* Wir sind bisher der Darstellung gefolgt, die Theodoret nach dem Briefe des Athanasios an den Apion (soll wohl heißen Serapion) giebt. An dem Tode des Areios selbst gleitet Athanasios schnell vorüber. Er hebt nur die auffallende Aehnlichkeit mit dem Ende des Verräthers Judas hervor und sieht in dem: *πρηνὴς γενόμενος* eine Erfüllung von Actor 1, 18. Dann berichtet er, daß Alexander einen Dankgottesdienst gehalten habe, nicht als freue er sich über den Tod des Areios (*οὐχ ὡς ἐπιχαίρων τῷ θανάτῳ*), sondern um in dem Gottesgericht eine vernichtende Kritik des Herrn selber über den Arianismus anzubeten (*αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς κατέκρινε· τὴν Ἀρειανὴν αἵρεσιν*). In der That Athanasios hat die erschütternde Katastrophe in vollster Tiefe angeschaut, denn als der Herr auf das: *ἆρον Ἄρειον*

61) Theodoret I, 14.

Alexanders sein mächtiges Amen sprach, hat er es für alle Zeiten bezeugt, daß es sein guter und gnädiger Wille sei, daß der Arianismus hinweggethan werde von dem bräutlichen Angesicht (*δείξας αὐτὴν ἀναξίαν οὖσαν τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας*).

Die einzelnen Umstände des Todes des Areios werden uns am Genauesten erzählt von Sozomenos.[62]) Er berichtet: Am tiefen Abend des Tages vor der projectirten Aufnahme ging Areios mit seinen Parteigenossen in ostensibler Weise auf den Straßen von Constantinopel umher, wahrscheinlich um durch diesen vorläufigen Umzug die Menge für die Schaustellung des nächsten Tages zu begeistern. Da kommt ihm plötzlich auf dem Constantinsplatze ein natürliches Bedürfniß an (*ἐξαπίνης ἀνακινησάσης αὐτὸν τῆς γαστρός*). Er muß abtreten *εἰς δημόσιον τόπον πρὸς τοιαύτην χρείαν ἀφωρισμένον*. Die Freunde warten lange draußen. Endlich geht einer hinein. Er findet den Areios todt (*νεκρὸν ἐπὶ τῆς καθέδρας κείμενον*).

Es leuchtet ein, daß dieser Tod des Areios in weiten Kreisen als ein Gottesurtel empfunden werden mußte. Daß dies wirklich geschehen, bezeugen die Ecclesiasten einhellig. Sokrates[63]) sagt, ein gewaltiger Schrecken habe die Partei des Nikomediers ergriffen (*φόβος καὶ ἀγωνία κατεῖχε τοὺς περὶ τὸν Νικομηδέα Εὐσέβιον*) und Constantin habe eine himmlische Bestätigung des Nikänischen Glaubens in des Häresiarchen Tode gesehen (*ἀληθῶς ἐκ θεοῦ μεμαρτυρῆσθαι τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν*). Sozomenos[64]) berichtet, der Kaiser habe erkannt, daß Areios nun als ein Meineidiger erwiesen sei (*εἰδὼς ἐλεγχθέντα ἐπίορκον*) und Theodoret[65]) sieht ein Gericht dessen, der die Wahrheit ist über die Lüge des Arianismus in der Katastrophe. Wohl hatte der Nazianzener[66]) ein Recht, das Gebet Alexanders eine *ἀποστολικὴ εὐχή* zu nennen. — Es ist uns völlig unerfindlich, wie der bei aller Langweiligkeit und Nüchternheit sonst doch so besonnene und in seinen Forschungen sorgfältige Mosheim[67]) auf den abenteuerlichen Gedanken kommen konnte, es sei dem Areios heimlich von den Nikänern Gift beigebracht worden. Abgesehen davon, daß diese Art,

[62]) Sozomenos II, 28.
[63]) Sokrates I, 38.
[64]) Sozomenos l. l.
[65]) Theodoret I, 14.
[66]) Gregor Naz *εἰς ἑαυτόν* p. 626.
[67]) Mosheim Kirchengesch. II, p. 473.

die Vertreter des reinen Glaubens zu verdächtigen, stark an den alten Heidengrundsatz erinnert: *Ζεὺς οὐ βρέχει, ἄγαγε ἐπὶ τοὺς χριστιανούς*, so wird doch diese Anklage schon dadurch vollständig widerlegt, daß selbst die grimmigsten Arianer nicht gewagt haben, eine solche Beschuldigung auszusprechen. Sie reden zwar, weil ihnen in ihrem Mißglauben jegliches Verständniß für wunderbare Gebetserhörungen fehlt, von Zauberei, aber niemals von Vergiftung. Übrigens ist der schreckliche Tod des Areios so einhellig bezeugt, daß wir es nicht verstehen, wie selbst Möller[68]) in seiner gediegnen und gelehrten Studie über den Arianismus an diesem gewaltigen Gottesgericht kühl mit dem in Klammern stehenden Satze vorübergehen kann: (siehe die verschiednen Relationen bei Walch.) Der gekrönte Beter Alexander durfte bald nach dem herrlichen Siege aus der militans in die triumphans heimgehen.

Cap. VIII. Constantins Heimgang.

Der Kaiser kränkelte schon seit mehreren Jahren. Hatte er doch schon 327 zum ersten Mal die Heilquellen von Drepanon besuchen müssen. Damals mit gutem Erfolg. Aus Dankbarkeit für die Genesung hatte er dem Badeort zu Ehren seiner Mutter[69]) den neuen Namen Helenopolis[70]) gegeben. Zehn Jahre hatte seine Gesundheit sich gehalten, da muß er im zeitigen Frühjahr 337 wieder nach Drepanon. Diesmal versagen die Quellen. In der Charwoche erkrankt der Kaiser schwer. Er läßt sich nun nach der Villa Ankyrona[71]) in der Vorstadt Nikomediens bringen und rüstet sich auf Taufe und Tod. Die Taufe des Kaisers stand dem Eusebios von Nikomedien zu.

---

[68]) Möller Arianismus bei Herzog I, p. 626.

[69]) Mit der Mutter blieb Constantin bis zu ihrem Tode eng verbunden. Dieses sittlich schöne Verhältniß ist auch monumental verherrlicht. Conf. Inscript. Graec. Vol. IV. Pars XL. Sect. II, p. 427: In abbatia sancti Vincentii Carnotensis Galliae vera ut vocant servatur crux, a duobus angelis argenteis sustentata, in quorum alis expressae visuntur Constantini Magni et Helenae matris imagines cum nominibus:

Ὁ ἅ(γιος) Κονσταντῆνος
Ἡ ἁγία Ἑλένη und darunter:
Ἰδ [ὲ] ὁ υἱός [σ]ου
Ἰδοὺ ἡ μ(ή) τηρ σου.

[70]) Manso Const. p. 370.

[71]) Hefele I, p. 462.

Dieser war zwar schon für Constantinopel vocirt, aber noch nicht dahin übergesiedelt. Er war also de facto noch Episkopos loci. Wir können es tief beklagen, daß der erste christliche Kaiser nicht von einem reinen Kirchenlehrer getauft worden ist, aber aus der Thatsache seiner Taufe durch Eusebios einen Schluß gegen die persönliche Treue des Kaisers zum Nikänum zu ziehen, wäre verfehlt. Hatte doch damals Constantin nicht den leisesten Verdacht gegen die Rechtgläubigkeit dieses Eusebios. Er hielt ihn wirklich für einen nach früherem Schwanken zum vollen Nikänischen Glauben bekehrten, überdies für die Einheit der Kirche begeisterten und zur Kirchenleitung hochbegabten Bischof. So sehr war es dem gewiegten Agitator gelungen, dem Kaiser als das gerade Gegentheil von dem zu scheinen, was er war. Uebrigens rüstete sich der Kaiser mit heiligem Ernst auf seine Taufe. Er nennt seinen Tauftag einen *καιρὸς ἐλπιζόμενος*, nach welchem er lange gedürstet und um dessen Kommen er lange gebetet (*ὁ πάλαι μοι διψῶντι καὶ εὐχομένῳ.*[72]) Die heilige Taufe ist ihm eine *ὥρα καὶ ἡμᾶς ἀπολαῦσαι τῆς ἀθανατοποιοῦ σφραγῖδος*, eine *ὥρα τοῦ σωτηρίου σφραγίσματος*. Zwar habe er in den Fluten des Jordan sich wollen taufen lassen (*ἐπὶ ῥείθρων Ἰορδάνου ποταμοῦ*). Es war dem Constantin mit seiner Taufe sicherlich ein heiliger Ernst, und er blieb auch, nachdem das Sacrament an ihm vollzogen war, in einer feierlichen Heimgangsstimmung. Er legte nicht mehr die kaiserlichen Insignien an, sondern blieb im weißen Taufgewande, bestellte im Uebrigen sein Haus und durfte am Pfingstfest 337 selig heimgehen.[73]) Die Kaiserleiche wurde mit hohen Ehren aus der Villa Ankyrona nach Constantinopel gebracht und dort in der Zwölf-Apostel-Kirche feierlich beigesetzt. So war der Kaiser heimgegangen, dem der Herr die weltgeschichtliche Mission vertraut, das Christenthum zur Staatsreligion zu machen, der für die niedergehende gräco-romanische Welt ebenso das Verhältniß zwischen Staat und Kirche grundlegend regeln sollte, wie 450 Jahre später der große Karl für die aufgehende Germanenwelt. So stark auch immerhin bisweilen noch sein alter Adam hervorgebrochen, so ist Constantin doch ein mächtiges und von einzelnen hohen Herrlichkeitsstrahlen durchleuchtetes Kaiserbild.

---

[72]) Eusebios Vita Const. IV, p. 62

[73]) Eusebios Vita Const. IV, p. 64.

II. Abschnitt.

Die Söhne Constantins.

Cap. I. Zur Orientirung.

Constantin hinterließ drei Söhne zweiter Ehe von der Flavia Maximiniana Fausta. Der älteste[74]) Constantin II. geboren 315, war zugleich mit Crispus und Licinianus am 1. März 317[75]) zum Cäsar ernannt worden. Er stand bei des Vaters Tode im zwei und zwanzigsten Lebensjahre und hatte als Hüter des Rheins gegen die Germanen seine Residenz in Trier. Der mittlere Sohn Constantius II. war geboren in Illyrien am 13. August 317[76]) und zum Cäsar ernannt am 8. November, nach Ammian[77]) sogar schon am 10. October 324. Er stand bei des Vaters Tode also im zwanzigsten Lebensjahre. Constans, der jüngste, war geboren 320[78]) und zum Cäsar ernannt am heiligen Weihnachtstage 333.[79])

---

[74]) Philostorgios III. behauptet irrthümlich von Constans: ὅς ἦν πρεσβύτερος τῶν Κωνσταντίνου παίδων.

[75]) Nazarius Panegyr. IX. 38. 2 läßt den Constantin am 1. März 321 seine Quinquennien feiern. Da diese Feier am ersten Tage des angebrochnen fünften Jahres stattfand, so führt uns das ganz von selbst auf das Datum 1. März 317.

[76]) Julian Orat I, p. 5 giebt Illyrien als Geburtsland des Constantius an, den 13. August als Geburtstag bezeugt der Codex Theodosianus VI, 4, 10 Tom. II, p. 40. Auf das Geburtsjahr 317 führt uns die einstimmige Angabe, Constantius habe bei seinem Tode im 45. Lebensjahre gestanden.

[77]) Ammian Marc. XIV, 5.

[78]) Victor in Epist. 41, 23 und Zonares XIII, 5, p. 12 lassen den Constans 350 im Alter von 27 Jahren sterben. Das würde uns allerdings auf das Jahr 323 als Geburtsjahr führen. Hieronymus dagegen läßt den Kaiser 30 Jahre alt werden. Das führt auf das Geburtsjahr 320. Alle innere Gründe stützen des Hieronymus Angabe. Constans macht gleich in den ersten Jahren seiner Regierung einen so durchaus selbstständigen Eindruck, wie er bei einem vierzehnjährigen Knaben undenkbar ist.

[79]) Manso Const. p. 372 gestützt auf Euseb. Chron. ad 2349.

Die Behauptung des Zosimos,[80]) die drei Söhne seien nicht von der Fausta (*ἐτέχθησαν δὲ οὗτοι οὐκ ἀπὸ Φαύστης*) ist ein einfacher historischer Irrthum, vielleicht auch nur ein lapsus calami des Abschreibers, da aus einer andern[81]) Stelle hervorzugehen scheint, daß dem Zosimos der Sachverhalt genau bekannt war.

Es ist tief zu beklagen, daß Crispus nicht mehr lebte. Dieser hochbegabte feingebildete, von Lactantius erzogne, Prinz war sicher ums Jahr 300 geboren, er hätte also bei des Vaters Tode in der vollen Kraft des Mannesalters gestanden. Als er im Alter von 26 Jahren zum Tode verurtheilt wurde, war sein Haupt schon vom Siegeslorbeer von Gallipoli umkränzt und zu so großen Hoffnungen hatte er berechtigt, daß ihn der im Loben karge Eutropius[82]) einer vir egregius nennt.

Sicher war auch sein Haupt unschuldig gefallen. Die Kaiserin Fausta mochte den genialen Stiefsohn mit neidischen Augen ansehen und fürchten, es könne dereinst das Erbe der Söhne ihres Leibes um seinetwillen verkürzt werden. Da mochte sie dem Kaiser ins Ohr geflüstert haben, Crispus habe sie, die Stiefmutter, zum Ehebruch verleiten wollen. Ihr Anschlag gelang, der Kaiser befahl nach einem kurzen und rein summarischen Verfahren des Sohnes Hinrichtung. Die Kaiserin Mutter Helena aber klagte[83]) bitter über des herrlichen Enkels Tod. Sie forderte und erreichte eine Revision des Processes. Constantin ließ letztere zu, *παραθυμούμενος ὥσπερ αὐτήν* und wenn am Ende des Revisionsverfahrens Fausta selbst das Leben verliert und wenn das über sie verhängte Urtheil ausdrücklich zurückgeführt wird auf eine *μοιχείας μέμψις*, so scheinen doch die Acten zur Evidenz erwiesen zu haben, daß nicht Crispus die Stiefmutter, sondern Fausta den Stiefsohn zum Ehebruch habe verleiten wollen.

Es liegt also in der Hinrichtung der Fausta, oder vielmehr in ihrer Erstickung im überheizten Bade (*βαλανεῖον γὰρ ὑπὲρ τὸ μέτρον ἐκπυρωθῆναι κελεύσας*) eine wenn auch indirecte, so doch starke

[80]) Zosimos II, 39. Wir meinen nicht, wie der Herausgeber des Zosimos vermuthet, daß das *οὐ* interpolirt sei und einfach *οὗτοι ἀπὸ Φαύστης* zu lesen, sondern wir lesen: *οὐκ ἀπὸ Μινουερβίνης, ἀλλ' ἐξ ἄλλης τῆς τοῦ Ἑρκουλίου Μαξιμιανοῦ θυγατρός ἢ κ. τ. λ.*

[81]) Zosimos II, 29.

[82]) Eutropius X, 6.

[83]) Zosimos l. l. *τῆς δὲ Κωνσταντίνου μητρὸς Ἑλένης ἐπὶ τῷ τηλικούτῳ πάθει δυσχεραινούσης καὶ ἀσχέτως τὴν ἀναίρεσιν τοῦ νέου φερούσης.*

Rehabilitirung der Ehre des Crispus. — Da Crispus todt war, gebührte[85]) der Purpur und die Augustuswürde von den drei Cäsarenbrüdern dem Constantin als dem Aeltesten. Leider war er weit weg in Trier. Viel näher war Constantius, zwar auch nicht am Sterbebett, aber doch im Orient. Da übergiebt der sterbende Kaiser seinem geheimen Privatsecretär, jenem uns bereits bekannten, von der Constantia ererbten Presbyter sein Testament mit dem Befehl, dasselbe niemand anderem, als dem Constantius zu übergeben.[86]) Ja nach Sozomenos[87]) verlangte der Kaiser sogar einen Eid. So hat denn Constantin den Constantius zu seinem Testamentsvollstrecker bestellt und ihm dadurch eine, wenn auch nicht staatsrechtlich, so doch moralisch prävalirende Stellung unter den Brüdern angewiesen. Wie kam er zu dieser Bevorzugung des Constantius? Mag immerhin der Umstand mitgewirkt haben, daß der alte Kaiser, der in den letzten Jahren seiner Regierung vorzugsweise im Orient gelebt, den Constantius als den Cäsar des Orientes am häufigsten um sich gesehn, aber entscheidend war sicherlich dies Moment nicht. Die Rolle, welche jener unheimliche Presbyter bei der Testamentsübergabe spielte, macht es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß wir hier vor einer mit meisterhafter Schlauheit eingefädelten Eusebianischen Agitation stehen. Der Nikomedier stand ja an des Kaisers Sterbebett. Er mußte sich fragen, was soll aus den Eusebianern werden, wenn der Kaiser die Augen geschlossen. Daß sie an dem ältesten Sohne Constantin II. keine Stütze haben würden, wußten sie. Die Art, wie der Cäsar den großen Exul Athanasios in seiner Residenz Trier empfangen hatte, ließ keinen Zweifel an dessen streng nikänischer Gesinnung aufkommen. Nun hatte Constantin in Trier unter dem persönlichen Einfluß des großen Alexandriners gestanden und war erst recht festgewurzelt. Da fürchteten die Eusebianer, daß es mit ihrer Herrschaft aus sein werde, wenn Constantin den prävalirenden Einfluß auf die Brüder erlange. Die reine ἀλήθεια vermag des weltlichen Armes zu entrathen, weil sie in sich selbst Kräfte des obern Jerusalems spürt, die Eusebianische

[85]) Zwar waren die Begriffe von Legitimität in dem Constantinischen Kunststaate noch nicht so weit abgeklärt, daß des Constantinus erstes Thronrecht sich darauf gründete, daß er der Erstgeborne war, aber nach Diocletianischem Thronrecht gebührte ihm die Augustuswürde darum, weil er im Dienstalter als Cäsar der Aelteste war.

[86]) Sokrates I, 39.

[87]) Sozomenos II, 32.

Mischung von ἀλήθεια und ψεῦδος ist immer auf das brachium saeculare gewiesen. Da mußte derselbe Presbyter, der einst die Rückberufung des Areios durchgesetzt hatte, alle Hebel in Bewegung setzen, damit der sterbende Kaiser ihm das Testament überreiche und es grade an Constantius, nicht an Constantin adressire. Das böse Spiel gelang, aber freilich die Stunde, in welcher Constantin der Große sein Testament jenem Eusebianischen Agitator für den Constantius übergab, ist gerade ebenso der historische Quellpunkt für all das Elend, welches der Arianismus von 337—361 über die Kirche des Herrn gebracht, wie die Scene am Sterbebett der Constantia der focus all des Jammers gewesen, den der getäuschte Kaiser 330—337 über Christi Braut gebracht.

In ganz ähnlichem Lichte sieht Sokrates die Sache an. Wir würden es sonst nicht verstehen, warum er bei Erwähnung jenes Presbyters ausdrücklich emphatisch hinzufügt[88]): *δι' ὅν περ Ἄρειος ἀνακέκληται.* Da steht doch zwischen den Zeilen geschrieben, daß die Uebertragung der Schirmvogtei über den Arianismus in die nachconstantinischen Tage wieder diesem Presbyter zugefallen. Es war ein diplomatisches Meisterstück gelungen. Weist man jenem Presbyter, dem das Testament für Constantius vertraut war, nicht einen sehr bedeutenden Einfluß zu, so bleibt die Thatsache, daß der streng nikänisch erzogne Lieblingssohn des großen Constantin noch praesente cadavere ein entschiedner Eusebianer wird, ein historisches Räthsel, für dessen Lösung jede psychologische Vermittlung fehlt.

Cap. II. Der Verwandtenmord.

Das Haus der Constantiner wurde bald durch ein furchtbares Ereigniß in seinen Grundfesten erschüttert. Im Frühjahr 338[89]) wurden des verstorbenen Kaisers Bruder Julius Constantius, die beiden Neffen Dalmatius und Annibalianus, der Patricier Optatus und der Palastpräfect Ablabius[90]) getödtet. Da die Notiz des Philostorgios,[91]) der sterbende Constantin habe diesen Mord befohlen, weil er gemeint, es

---

[88]) Sokrates l. l.

[89]) Burckhardt p. 341 setzt, wie wir, das Ereigniß ins Frühjahr 338, nicht ins Jahr 337.

[90]) Zosimos II, 40.

[91]) Philostorgios II, 16.

sei ihm von seinen Verwandten Gift beigebracht worden, keinerlei historischen Werth hat und psychologisch durchaus unglaubwürdig ist, so entsteht die Frage, wer an diesen Greuelscenen die Schuld trage. Constantin II. und Constans haben jedenfalls ganz reine Hände. Wenigstens haben die Zeitgenossen einstimmig den die Constantiner überhaupt treffenden Schuldantheil ausschließlich dem Constantius aufgebürdet.

Eunapios[92]) sagt, wo er von dem Verwandtenmorde redet, auch ganz ausdrücklich: *πάντων ἀνῃρημένων ὑπὸ τοῦ Κωνσταντίου.* War aber die Sünde des Constantius eine That- oder eine Unterlassungssünde? Ein unverfänglicher Gewährsmann, der durch die Schärfe und Freiheit seines historischen Urtheils bekannte Eutropius entscheidet sich für die letztere Alternative. Er sagt[93]), der Mord des Dalmatius sei geschehen: Constantio sinente potius, quam jubente und wenn er als eigentlichen Urheber dieses Mordes eine factio militaris hinstellt, so stimmt er hier mit andern Autoren merkwürdig genau überein. Zosimos[94]) läßt die Soldaten nach des Kaisers Tode es laut aussprechen (*ἐκβοᾶν*)· *ὡς οὐκ ἄρχοντος ἑτέρου πλὴν τῶν Κωσταντίνου παίδων ἀνάσχοιντο,* und Eusebios[95]) läßt sie erklären: *μηδέναι γνωρίζειν ἕτερον, ἢ μόνους τοὺς αὐτοῦ παῖδας Ῥωμαίων αὐτοκράτορας.* Es bestand also jedenfalls im Heere die Anschauung, der Thron gebühre allein den drei leiblichen Söhnen des Constantin, und es brauchte sich von den übrigen Verwandten des Kaiserhauses jemand nur leise verdächtig zu machen, so konnte diese Stimmung der erregten Soldaten böse Früchte tragen. Dieser Fall scheint wirklich eingetreten zu sein. Der Oheim und die Vettern des jungen Kaisers scheinen durch politisch unkluges Benehmen gereizt zu haben. So lange der große Constantin, der innerlich immerhin eines Hauptes höher war, als alle Glieder seines Hauses, lebte, erkannte ihn das ganze Haus an. Es war ja auch ein self-made-man, er hatte sich den Weg zum Throne durch große Thaten gebahnt. Nach seinem Tode aber mochte, wenn auch vielleicht nur als academische Frage darüber disputirt worden, ob nicht Constantins Brüder resp. deren Erben ein näheres Anrecht auf den Thron hätten, als dessen Söhne, weil die Brüder die Söhne der Theodora, also der legitimen Gattin des Con-

[92]) Eunapios. Maximos p. 47.
[93]) Eutropius X, 9.
[94]) Zosimos II, 40.
[95]) Eusebios. Vita Const. IV, 68.

stantius Chlorus seien, während Constantin nur von der Hetäre Helena, die erst nach Theodorens Tode als Gemahlin legalisirt worden war, abstamme. Ja daß diese Frage wirklich verhandelt worden ist, geht aus einer Stelle bei Libanius[96]) bestimmt hervor. Letzterer sagt von Julius Constantius: *δικαιότερος δὲ τοῦ ἔχοντος βασιλείαν ἔχων* und fügt dann hinzu: *ἀλλ' ὅμως ἡσύχαζε καὶ συνεύχετο τῷ λαβόντι καὶ συζῶν ἀδόλως καὶ φιλῶν διετέλει.* Nach dem Tode des Constantin mögen ihn Andre aufgestachelt haben und Julius mag nicht energisch genug eine solche Discussion desavouirt haben. Böse Zungen mögen das dem Cäsar Constantius berichtet und vielleicht gar hinzugefügt haben, im Senat gebe es eine Partei, die einer Thronveränderung günstig gestimmt sei (Optatus) und der Stadtpräfect (Ablabius) stecke mit ihr unter einer Decke. Vielleicht hat da Constantius ein Wort des Unmuthes fallen lassen, welches zum Heere gedrungen ist und das Signal zum Losschlagen gegen die jüngere Linie der Constantier gegeben hat. Dies das warscheinliche psychologische Gemälde, welches sich uns aus den Quellen empfohlen hat. Constantius erscheint trotz alles dessen schwer belastet; denn er hätte sich einer Meuterei der Soldaten entschlossen entgegenwerfen müssen, aber er erscheint nicht mehr als der Tiger, der nach Blute dürstet und des Zosimos[97]) Urtheil erscheint ungerecht, wenn er dem Constantius nachsagt, er habe sich beeilt, seinem Vater an Gottlosigkeit nicht nachzustehen (*μὴ κατόπιν γενέσθαι τῆς τοῦ πατρὸς ἀσεβείας ἐσπουδακώς*).

Cap. III. Die Theilung des Reiches.

Nach dem Testamente des Vaters sollten die drei Brüder dergestalt über das Reich herrschen, daß Constantius den Orient mit der Hauptstadt Nikomedien, Constans Italien, Illyrien und Africa mit der Hauptstadt Mailand und Constantin II. Hispanien, Gallien und Britannien mit der Hauptstadt Trier beherrschen sollten. Die Balkanhalbinsel mit der glänzenden neuen Hauptstadt sollte der Neffe Dalmatius erhalten. Burckhardt[98]) nimmt an, Constantin habe diese Verfügung darum getroffen, damit Dalmatius durch seine moralische Autorität die Eintracht

---

[96]) Libanius orat. X. In Juliani imperatoris necem p. 262 B.
[97]) Zosimos II, 40.
[98]) Burckhardt p. 338.

unter den Brüdern aufrecht erhalte. Beachten wir aber die Notiz des Zosimos[99]), der nur von einem συνάρχειν des Dalmatius redet, welches er nur τρόπον τινὰ geübt habe, so liegt uns vielmehr die Erklärung nahe, Constantin habe, um die Einheit des Reiches, die ja im Princip bei allen Theilungen festgehalten werde, auch practisch darzustellen, aus der Balkanhalbinsel eine Art Reichsland geschaffen, welches sammt der Reichshauptstadt allen drei Brüdern gemeinsam gehörte und zu dessen Generalstatthalter, der keinem einzelnen, sondern allen dreien zusammen verantwortlich sein sollte, Dalmatius berufen worden ist. Untergebracht mußte doch Dalmatius werden, denn der Kaiser hatte ihn ja selbst zum Cäsar ernannt und ein Cäsar without land wäre eine beständige Gefahr gewesen. Daß er nun grade den Dalmatius in der Balkanhalbinsel unterbrachte, kann aus Vertrauen, aber auch aus Mißtrauen originiren. Er konnte auch denken, daß Dalmatius, wenn er sich als unzuverlässig erweisen sollte, nirgend weniger gefährlich sein würde, als in Constantinopel, wo die Erinnerungen an Constantin so fest wurzelten, daß ein Abfall viel weniger zu befürchten war, als in einer entlegeneren Provinz. Uebrigens scheint das Testament des Vaters den einheitlichen Reichsgedanken auch noch dadurch haben ausdrücken wollen, daß dem Constans als eine Art Fortsetzung der ἡ Ἰλλυρίς die Landschaften um den Euxinus herum (ἔτι δὲ τὰ περὶ τὸν Εὔξεινον πόντον)[100]), die also doch in die Machtsphäre des Orientes hineinragten, übergeben werden sollten. In Ausführung dieser testamentarischen Verfügung des Vaters theilten am 11. September 337[101]) die Brüder wirklich das Reich. Freilich brachten bald schwerwiegende Ereignisse wieder große Veränderungen vor. Als im Frühjahr 338 nach der Ermordung des Dalmatius die Balkanhalbinsel vacant wurde, legte Constantius einfach die Hand darauf, und als 340 Constantin II. gefallen war, bemächtigte sich Constans der ganzen provinciae Galliarum, so daß es drei Jahre nach des Kaisers Tode nur noch zwei Reichshälften gab, einen Orient unter Constantius II. und einen Occident unter Constans.

---

[99]) Zosimos II, 40.
[100]) Zosimos l. l.
[101]) Manso p. 209.

Cap. IV. Die Situation 340.

Es ist nicht unsre Aufgabe, die Geschichte der Constantiner im Einzelnen zu schreiben, sondern wir werden nur zu zeigen haben, welchen Antheil pro et contra in der großen christologischen Controverse des vierten Säculums Constantins Söhne hatten. Da wird es sich freilich im Wesentlichen nur um zwei Brüder handeln, um Constantius und Constans. Der älteste, Constantin, war ja nach nur dreijähriger Regierung im Bruderkriege gefallen. Sein Tod war ein schwerer Schlag fürs Reich Gottes. Constantin war auch als Augustus dem nikänischen Bekenntniß, welches er als Cäsar mit Begeisterung ergriffen hatte, alle Zeit treu geblieben. Er hatte auch als Augustus fest zu Athanasios gestanden. Wie er ihn als Cäsar in Trier mit edelster Gastfreundschaft aufgenommen, so sorgte er jetzt für die erste Rückberufung des Exuls. Durch den Brief, den er bei dieser Gelegenheit an die Alexandriner[102]) geschrieben, hat sich der junge rechtgläubige Kaiser ein schönes Ehrendenkmal gesetzt. Athanasios redet, so oft er in seinen Schriften des jungen Kaisers Erwähnung thut, von ihm immer mit pietätsvollster Sympathie.

Nach dem Tode Constantin II. gab es im römischen Orbis nur noch zwei Augusti. Beide mußten zu der Frage: Was dünket euch um Christo, weß Sohn ist er? Stellung nehmen. Diese Frage bewegte das Säculum so mächtig, daß an ihr Niemand vorübergehen konnte. Die Zeit drängte jeden Einzelnen zur Entscheidung. Wenn es aber dem Herrn gefällt, in einer großen Zeit einen mächtigen und gesalbten Gotteskämpfer als Führer im Streit zu schenken, so wandelt sich in praxi die Frage, wie man zu dem Herrn steht, zu der andern Frage um, wie man zu dem erwählten Rüstzeuge des Herrn sich stellen will. So war es im sechzehnten Jahrhundert, da handelte es sich tiefinnerlich um die großartige Controverse: Christi Wort oder Menschenwort, Christi Verdienst oder Menschenverdienst, Christi Königthum oder päpstliche Heiligkeit, aber in praxi stellte sich die Frage so: für oder wider Luther. So wars im vierten Jahrhundert. Da handelte es sich in thesi um die tiefste Lebensfrage, um die Wahl zwischen dem Homousios, dem in voller Gottesmajestät und Sohnesherrlichkeit zur Rechten des

---

[102]) Sozomenos III, 2.

Vaters thronenden Christus, oder einem von menschlicher Aberweisheit zugestutzten modernen Christus, aber in der Praxis des kirchlichen Kampfes stellte sich die Frage einfach so:

für und wider Athanasios. Zu dieser Frage haben denn die beiden Augusti Stellung genommen. Constantius entschied sich gegen, Constans für Athanasios. Da haben wir das „hie Welf, hie Waiblingen", welches die Ueberschrift war für das gewaltige kirchengeschichtliche Ringen in dem Decennium von 340—350. — Freilich ist der Kampf erschwert worden durch den Umstand, daß Alexandreia der Bischofssitz des Athanasios in Aegypten, der Reichshälfte des Constantius, also völlig außerhalb der eigentlichen Machtsphäre des Constans lag. Hätte Aegypten zu des Constans Reichshälfte gehört, so würden sich nach menschlichem Ermessen die Verhältnisse wesentlich anders gestaltet haben. Es hätte dann Athanasios seine Heerde in Frieden geweidet und Alexandreia wäre das große geographische Centrum des gewaltigen Kampfes geworden. Doch wir vermögen den Herrn zu verstehen, warum er es so gefügt hat, daß das Heim des Athanasios grade in der Reichshälfte des feindlichen Kaisers liegen mußte. Diese Situation hat den Glaubenshelden dazu gezwungen, seine Kräfte im heißen Kampf zu stählen und als Exul das Abendland in der Treue gegen das nikänische Bekenntniß fest zu machen unter dem Schutze des rechtgläubigen Constans. Das aber ist auch das großartige kirchengeschichtliche Verdienst des Constans, daß er seine schirmenden Hände über Athanasios gehalten hat, und daß unter seinem Regimente der große Alexandriner den Occident für die volle Christologie erobern durfte. Wie der Geschichtsschreiber des sechzehnten Jahrhunderts, wenn anders seine Geschichtsschreibung lückenlos sein will, das Bild Friedrich des Weisen von Sachsen eingehend wird zeichnen müssen, so muß auch der Historiker des vierten Säculums das Lebensbild des Constans treu zeichnen. Wie dort der treue Erzmarschall des heiligen römischen Reiches und Churfürst aus dem Hause Wettin seine Hände gehalten über den gewaltigen Herold des „Sola fide", so hat hier der Constantiner seine Hände gebreitet über den mächtigen Prediger der Homousios. Zwar die Methode war bei beiden verschieden. Dort ein bedächtiger Greis, hier ein feuriger Jüngling, aber das tertium comparationis zwischen Friedrich und Constans wird immer bleiben, daß sie ihren Ehrenplatz in der Kirchengeschichte dem Patronate danken, welches sie über die beiden größten nachapostolischen Rüstzeuge des Herrn geübt haben. Es wird nun unsre

Aufgabe sein, zunächst ein kurzes Characterbild des Kaiser Constans zu zeichnen. Ist er auch der jüngere der beiden, so wird es aus practischen Gründen die richtige Oekonomie sein, ihn zuerst zu geben.

Cap V. Characteristik des Constans.

Der heidnische Schriftsteller Eutropius, dem doch Niemand ein günstiges Vorurtheil für den strengorthodoxen Kaiser wird nachsagen wollen, urtheilt im Ganzen sympathisch über Constans. Er sagt:[103]) Constantis imperium aliquamdiu strenuum et justum erat. Er hebt auch seine außerordentliche militärische Tüchtigkeit hervor. Letztere scheint weniger in der Strategie, als in der Organisation groß gewesen zu sein: Exercitui per omne vitae tempus sine gravi crudelitate terribilis. Das war aber auch für das damalige imperium eine hohe Gabe. Das römische Heer war unter den Constantinern schon in einer großartigen Umbildung begriffen. Die Cadres waren noch echt römisch, aber in dieses feste Knochengerüst der Armee wurden schon zahlreiche germanische Söldner eingeleibt. Die Stabsofficiere waren noch Römer, aber die Subalternen zum großen Theil schon Germanen. In den letzteren standen, wenn sie sich glänzend auszeichneten, sogar die höchsten militärischen Ehren offen. Einzelne stiegen bis zur Würde eines „dux" auf, eine Charge, die etwa unsrem Feldmarschall entspricht. Aus dieser Situation heraus erwuchs dem Constans die schwere Aufgabe, durch ein strenges aber gerechtes (strenuum sed justum) Regiment darüber zu wachen, daß keiner der beiden Kategorien im Heere Unrecht geschehe. Das mag manchmal den alten Römern nicht gefallen haben und es hat sicher den gegen Constans grausam ungerechten Zosimos[104]) zu dem Geklätsch verleitet, Constans habe erkauften Barbaren von schönem Angesicht allen Willen gelassen und habe sie zu unzüchtigen Dingen gemißbraucht. Derselbe Zosimos bezichtigt den jungen Kaiser auch jeglicher Grausamkeit (πάσης ὠμότητος). Bei Eutropius[105]) findet sich noch ein anderes wichtiges Urtheil. Es wirft dem Kaiser für die späteren Jahre seiner Regierung gravia vitia vor, schiebt die Hauptschuld aber auf seine Kränklichkeit (valetudine

[103]) Eutropius X, 9.

[104]) Zosimos II, 42.

[105]) Eutropius l. l.

improspera) und auf böse Freunde (amicis pravioribus uteretur). Außerordentlich günstig urtheilt Athanasios über den Kaiser und bei der unbestechlichen Lauterkeit und strengen Wahrhaftigkeit dieses Gewährsmannes fällt sein Urtheil schwer ins Gewicht, zumal es sich durchaus auf Autopsie gründet. Wenn nun doch Athanasios von der Grausamkeit des Constans, von welcher entschuldigend Eutropius und in bitterster Weise Zosimos reden, ganz schweigt, so ist dadurch zwar nicht ausgeschlossen, daß der kränkliche Augustus sich in einzelnen Handlungen bis zu einer an Grausamkeit streifenden Härte hat verleiten lassen, aber ein Grundzug seines Characters kann die *ὠμότης* unmöglich gewesen sein. Nimmermehr hätte sonst Athanasios[106]) einen grausamen Tyrannen eine *φιλόχριστος ψυχή* genannt, nimmermehr hätte er rühmend hervorgehoben, daß Constans die Kirchen mit Weihgeschenken überhäuft (*ἀναθημάτων ἐπλήρωσεν*), wenn die Hände, die diese Votivgaben dargebracht, blutbefleckte Hände gewesen wären. Nimmermehr hätte er von des Kaisers seligem Heimgang so geredet, wie er redet:[107]) (*πρὸς τὴν ὀφειλομένην εἰρήνην, ὡς ἐξ ἀνθρώπων ἐγένετο βαπτισθείς*), wenn es sich blos um den Tod eines Tyrannen gehandelt hätte. Mit höchster Dankbarkeit gedenkt Athanasios der Liebe und der Treue, die Constans ihm persönlich entgegengebracht:[108]) *καὶ παρόντας μὲν ἐτίμα πολλάκις καὶ ἀπόντας δὲ μετεπέμπετο, οὗ εὐεργεσιῶν οὐκ ἄν ποτε ἀπολαθοίμην.* Der junge Kaiser hat sich also nicht blos von Andern über Athanasios Vortrag halten lassen, sondern er ist mit dem Rufer im Streit in den allernächsten persönlichen Verkehr getreten. So war denn Constans freilich kein Heiliger, aber doch ein Fürst von großartiger Veranlagung, ein Character von mächtigen Umrissen, ein Mann der Initiative und der Consequenz.

Cap. VI. Constans zu Sardika.

Wir kommen jetzt zu demjenigen Moment, durch welches Constans tief in die Kirchengeschichte einschneidet, zur Synode von Sardika. Hier zeigt sich der Kaiser in seiner ganzen Größe. Er sucht auf die Ver-

---

106) Athanasios Apol. p. 679.
107) Athanasios de Synod. p. 678.
108) Athanasios Apol. p. 677.

handlungen der Synode selbst grundsätzlich keinen dominirenden Einfluß. Nichts lag ihm ferner, als ein Cäsaropapales Eingreifen in die Interna der Kirche. Der Kaiser sah seine Aufgabe lediglich darin, die Synode unter gesunden Voraussetzungen zu convociren und ihren ohne externen Druck auf internem Wege gefaßten Beschlüssen dann Geltung und Nachdruck zu verschaffen. Nun hatte die Synode den Beschluß gefaßt, das Resultat ihrer Verhandlungen auch dem Augustus des Orientes Constantius zuzuschicken. Dadurch sollte er bestimmt werden, den Athanasios, welchen die Synode von Sardika als allein rechtmäßigen Patriarchen von Alexandreia anerkannt hatte, zurückzurufen. Die Beschlüsse der Synode aber sollten dem Constantius nicht brieflich übermacht, sondern durch eine besondre Synodaldeputation überbracht werden. Mit diesem Auftrage wurden zwei rechtgläubige Bischöfe geehrt: Vincentius von Capua und Euphrates von Cöln.[109]) Die Deputirten reisten sofort nach dem Orient und Constans gab ihnen einen Brief an den Bruder mit:[110]) *προστέθεικε δὲ ὡς εἰ μὴ πεισθείη καὶ τὰ δίκαια πράξοι, αὐτὸς τὴν Ἀλεξάνδρειαν καταλήψεται καὶ τὸν Ἀθανάσιον ἀποδώσει τοῖς ποθοῦσι προβάτοις.* Constans stellte also seinen Bruder vor ein großes aut aut, entweder Rückberufung des Athanasios, oder Krieg. Daß er wirklich diese Alternative gestellt, bezeugen die Ecclesiasten einstimmig. Sokrates[111]) sagt: Constans habe die Rückberufung gefordert mit dem drohenden Zusatz: *ἢ μὴ ποιοῦντας τοῦτο ἐχθρόν τε εἶναι καὶ προςδέχεσθαι πόλεμον.* Nach Philostorgios[112]) soll er geschrieben haben: *ὧδε Ἀθανάσιος ἦλθε ὡς ἡμᾶς ἑαυτῷ προςῆκον τὴν ἐπισκοπὴν τῆς Ἀλεξανδρείας ἀποδεικνὺς, τυγχανέτω τοίνυν διά σου ταύτης, ἐπεὶ τοῖς ἐμοῖς γε αὐτὴν ἀνακτήσεται ὅπλοις.* Am genauesten scheint übrigens die Darstellung des Sozomenos[113]) zu sein, welcher den Constans zwei Briefe an den Bruder schreiben läßt, zuerst einen, in welchem er die Rückgabe des Bisthums fordert und den er wahrscheinlich den beiden bischöflichen Botschaftern mitgegeben hat (*ἔγραψεν ἀποδοῦναι τὰς ἑαυτῶν ἐκκλησίας*) und einen zweiten, der die bestimmte Kriegsdrohung enthielt für den Fall, daß die Rückberufung der Bischöfe sollte ver-

---

109) Hefele I. p. 601 und Möhler Ath. p. 369.
110) Theodoret II, 8.
111) Sokrates II, 22.
112) Philostorgios III, 12.
113) Sozomenos III, 19.

weigert werden (*πάλιν ἔγραψεν, ἢ δέχεσθαι τοὺς ἄνδρας, ἢ πρὸς πόλεμον παρασκευάσασθαι*).

Diesen Brief scheint er den Gesandten nachgeschickt zu haben, als die ersten ungünstigen Nachrichten von ihnen eintrafen. Steht aber das aus den Quellen fest, daß Constans seinen Bruder vor dies große „entweder oder" gestellt, so erscheint uns der Kaiser in der That als ein klarer überzeugungstreuer Nikäner, der auch bereit war, Krone und Leben für den reinen Glauben zu wagen. Er hatte einmal erkannt, daß es nur einen Weg zur Herstellung des wirklichen Kirchenfriedens gebe, daß nämlich vor allen Dingen die schwere an dem Athanasios verübte Gewaltthat ehrlich gesühnt werde. Übrigens hat Constantius, der seines Bruders schneidige Energie kannte, die Kriegsdrohung durchaus nicht etwa als eine leere Phrase aufgefaßt, sondern sie hat auf seine weiteren Entschließungen einen maßgebenden Einfluß geübt. Philostorgios[114]) läßt den Constantius nach Empfang des Briefes denken: *ἄμεινον εἶναι, μὴ πόλεμον ἀναῤῥηθῆναι τῷ ἀδελφῷ ἢ τῆς Ἀθανασίου βαρύτητος τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἀλλάξαι.*

Cap. VII. Die Sendung des Vincentius und Euphrates.

Die beiden Botschafter, welche die Synodalacten und den Brief des Constans an Constantius überbringen sollten, nehmen auch unser höchstes persönliches Interesse in Anspruch. Vincentius von Capua ist uns ein lieber Bekannter. Es ist derselbe[115]) treue Bekenner, den Silvester von Rom nebst dem Vitus als seinen Delegirten zum Concil zu Nikäa entsandt. Damals war er Presbyter, später hat er den Stuhl von Capua bestiegen. Der andere Botschafter, Euphrates von Cöln hat im vierten Jahrhundert denselben Stuhl inne gehabt, auf welchem im zehnten der große Brun gesessen, jene herrliche Kirchenzierde aus Ludolfingischem Kaiserblute, der Sohn Heinrichs I. und der Mechtild, der Bruder Otto des Großen, denselben Stuhl, welchen im eilften Jahrhundert die beiden treuen Männer Piligrim und Bardo geschmückt, um ganz zu geschweigen jenes Konrad von Hochstätten, der die Fundamente zum Cölner Dom gelegt, denselben Stuhl, den im sechzehnten Jahrhundert Hermann von Wied durchs reine Evangelium verklären

---

114) Philostorgios l. l.
115) Hefele I, p. 629.

wollte. Die Reihe derjenigen Bischöfe von Cöln, welche kirchengeschichtliche Bedeutung haben, eröffnet also Euphrates, eine Säule Nikänischer Rechtgläubigkeit. Freilich stünde es um den Ruf des Euphrates schlecht, wenn die Acten der angeblich im Jahre 346 gehaltnen Cölner Synode echt wären; denn diese besagen, daß Euphrates wegen seines Arianismus abgesetzt worden sei. Diese Nachricht klingt um so befremdlicher, als zwei Jahre früher Euphrates noch als anerkannter Führer zu Sardika erscheint und von dieser Synode mit der hochwichtigen Mission an Constantius betraut wird, und als Athanasios[116]) mit höchster Sympathie von Euphrates redet, endlich aber darum, weil die Eusebianer in Antiocheia grade den Euphrates zum eigentlichen Adressaten des Bubenstückes machten, dessen wir bald erwähnen werden. Die Tiefe des Eusebianischen Hasses ist das beste Zeugniß für die Orthodoxie des Euphrates. Nun sind aber die Acten der Cölner Synode entschieden unecht. Dies wird jetzt wohl von allen berufnen Beurtheilern zugestanden. Hefele[117]) hat, auf den Vorgang von Harzheim, Binterim und Rettberg gestützt, die für die Unechtheit der Acten entscheidenden Momente übersichtlich zusammengestellt. Nichts trübt also das Andenken an Euphrates von Cöln. Maximus von Trier, der dem Athanasios in seiner Gemeinde eine liebe Herberge bereitet und Euphrates von Cöln, der für den Athanasios vor Constantius gekämpft, sind das liebe Zeugenpaar, welches die deutsche Kirche im vierten Säculum hat stellen dürfen.

Als Vincentius und Euphrates sich der Stadt Antiocheia näherten, wurde dort für sie ein böses Bubenstück bereitet. Stephanos, der arianische Patriarch, der daran verzweifelte, mit ehrlichen Waffen gegen die Wahrheit etwas auszurichten, wollte die beiden Botschafter lächerlich machen und beim Volke in üblen Ruf bringen. Er verband sich mit einem Kuppler Onager. Dieser mußte eine Buhldirne in das Gasthaus laden, in welchem die Botschafter Quartier bestellt, weil ein junger Reisender sie dort erwarte. Als die Bischöfe angekommen waren und sich zur Ruhe gelegt hatten, riß Onager, während ein Theil der mitverschwornen Antichenischen Presbyter im Nebengemach verborgen des Ausgangs harrte, die Thür des Zimmers auf, in welchem Euphrates schlief und ließ die Dirne ein. Athanasios[118]) erzählt: μισθοῦντα

[116]) Athanasios hist. Arian. c. 25.
[117]) Hefele I, 606.
[118]) Athanasios ad monach. p. 822.

τοίνυν πόρνην δημοσίαν καὶ γυμνώσαντες ταύτην ἐπαφιᾶσι νυκτὸς Εὐφράτῃ. Der Bischof erwacht. Er hält die weibliche Stimme für eine Tücke des Satans und ruft Christum zu Hülfe:[119]) δαίμονα τοπάσας εἶναι γυναικείαν φωνὴν μιμησάμενον καὶ παραυτίκα τὸν σωτῆρα Χριστὸν εἰς ἐπικουρίαν παρεκάλει. Der Frevel wurde entlarvt. Die Antiochenische Synode setzte den Stephanos ab und berief an seine Stelle den Phryger Leontios zum Patriarchen, einen Mann, der an sich selbst die Cäsura Origenis vollzogen — ἀπόκοπος nennt ihn daher Athanasios[120]) — einen vorsichtigen aber im Herzen doch arianisch gesinnten Mann — κρυψίνους nennt ihn Theodoret.[121]) So war der Antiochenischen Gemeinde nur in so weit geholfen, daß an Stelle eines sittlichen Ungeheuers, des Stephanos, wenigstens ein anständiger Mann, Leontios, auf den Stuhl kam, aber für das Reich Gottes brachte die Bosheit des Stephanos doch manche Klärung. Lange konnten sich die Eusebianer von der sittlichen Niederlage nicht erholen. Das intime Verhältniß einer ihrer Koryphäen und seiner Presbyter mit einem Manne, wie Onager, ließ doch ein gar zu düstres Licht auf den Geist der arianischen Kirchendiener in Antiocheia fallen. Einen tiefen Eindruck aber machte diese schmerzliche Affaire auf den Kaiser Constantius. Es fing ihm auf einen Augenblick an unheimlich zu werden unter seinen arianischen Freunden. Sicherlich hat, das ist psychologisch leicht erklärlich, neben dem Briefe des Constans die Antiochenische Katastrophe am meisten dazu beigetragen, den Constantius mit dem Gedanken an die Rückberufung des Athanasios zu versöhnen. Wie er ihn ausgeführt, das gehört nicht in diesen Abschnitt. So viel aber steht fest, daß der Kaiser Constans bei den Verhandlungen über die Rückkehr des Athanasios ebensoviel Weisheit, wie Energie gezeigt und die Bemerkung des Herrn Dr. Gaß:[122]) „Keiner der Söhne Constantins habe des Vaters Geist und Thatkraft geerbt,“ erweist sich bezüglich des Constans als entschieden correcturbedürftig.

---

[119]) Theodoret II, 9.

[120]) Athanasios ad monach I, p. 822.

[121]) Theodoret II, 10 Conf. Hefele I, 604.

[122]) Gaß Artic. Konstantin bei Herzog VIII, 206.

Cap. VIII. Constans. Fortsetzung.

Es ehrt den Kaiser, daß er mit Julius von Rom in Frieden und Freundschaft gelebt. Der treue Bischof, der feste Bekenner und muthige Vertheidiger der vollen auf dem Homousios ruhenden Christologie, der edle Gastfreund und Beschützer des Athanasios, war sicherlich kein bequemer Hofbischof und nur ein großveranlagter Fürst konnte sich mit ihm gut stellen. Wahre Fürstengröße zeigt sich doch auch nicht zum Geringsten in der Fähigkeit, die größten Männer der Zeit zu finden und ihnen zur Ausführung ihrer Mission den starken Fürstenarm zu leihen. Mißt man nach diesem Maßstabe den Constans, so war er sicher ein großangelegter Fürst. Die Höfe der beiden kaiserlichen Brüder waren in diesem Stück merkwürdige Gegenbilder. Den Hof von Byzanz umgaben die Eusebianischen Diplomaten, den Hof von Mailand umstanden die festen Bekenner.

Es ehrt den Constans, daß unter seinem Regimente die Synode zu Sardika möglich war, die Synode, welche von allen Synoden zwischen Nikäa und Constantinopel am meisten den rein kirchlichen Character trägt. Ihr wohnte kein kaiserlicher Commissar bei, zu ihr waren keine Soldaten commandirt. Athanasios[123]) bezeugt ausdrücklich: *χωρὶς κομήτων*[124]) *ἡ σύνοδος ἦν καὶ στρατιώτης οὐδεὶς ἐδύνετο μέσος.* Erst als die Orientalen aus der Reichshälfte des Constantius ankamen, brachten sie die beiden kaiserlichen Commissare Musonianus und Hesychios mit. Das thaten sie nicht nur in diesem einzelnen Falle, sondern das war von Tyros her ihre Gewohnheit (*ὥσπερ εἰώθεσαν*). Wenn also die Eusebianer gern so thun, als hätten die Orthodoxen es verschuldet, daß der Einfluß des Staates auf die Kirche so groß geworden und daß kirchliche Körperschaften juristische Spitzen haben müssen, so ist das eine durch die Geschichte gerichtete Unwahrheit. Zu Sardika stützen sich die Orthodoxen nur auf die Macht der ewigen Wahrheit und die Eusebianer sind es, die nach polizeilichem Schutze sich umsehen. Ehre dem Kaiser Constans, der zu einer Synode, welcher ein Hosios von Korduba präsidirte, welcher ein Athanasios anwohnte und die ein Julius berieth, ein so großherziges Vertrauen hatte, daß er auf die Entsendung

---

[123]) Athanasios Apol. I, 754.

[124]) *Κόμης, κόμητος* ist das lateinische comes, comitis und bedeutet im Curialstyl des vierten Jahrhunderts einen kaiserlichen Sendgrafen in außerordentlicher Mission.

eines Commissarius verzichtete. Das Reich hat darunter wahrlich nicht gelitten, gerade so wenig, wie Chursachsen darunter gelitten hat, daß Luther gegen die Zwickauer Propheten nicht die churfürstlichen Constabler herbeigerufen, sondern sie einfach aus der Stadt herausgepredigt hat.

Es war eine schwere Heimsuchung, daß der Kaiser Constans bereits im Jahre 350 abgerufen wurde. Sein Feldherr der Germane Magnentius empörte sich wider ihn, die Legionen, denen die strenge Disciplin des Constans zu hart erschienen, brachen ihren Fahneneid und der Kaiser wird in der Feste Helena[125]) an der Spanischen Grenze getödtet. Was der Herr mit dieser Heimsuchung gewollt, vermögen wir zu ahnen. Nachdem des Constantius treue Hand wesentlich mitgeholfen, die Macht des Arianismus im Occident zu brechen, lag die Gefahr wenigstens nahe, daß die rechtgläubigen Kirchenmänner Fleisch für ihren Arm hätten halten können. Da entzog der Herr diese Stütze. Der Glaube mußte wieder in den Schmelztiegel, um im Feuer durchläutert zu werden, aber vergessen darf die Kirche des Kaisers nicht, der das erste Blatt in dem Quadrifolium echt christlicher Herrscher der alten Welt ist. Constans — Jovian — Gratian — Theodosius, das sind die vier gekrönten Patrone der Kirche Christi im vierten Säculum, die tiefe Segensspuren zurückgelassen.

Im Princip ging nun die Reichshälfte des Constans sogleich auf Constantius über, de facto mußte er sich sie erst erkämpfen. Der Empörer Magnentius gebot über Afrika, Italien, Gallien. In Illyrien hatte sich Vetranio[126]) zum Herrn der Situation gemacht und in Rom selbst versuchte Nepotianus[127]) sich der Herrschaft zu bemächtigen. Er glaubte ein Recht dazu zu haben, weil er mütterlicher Seits ein Constantiner war, ein Sohn des Senators Flavius Popilius Nepotianus und der Eutropia, der zweitältesten Schwester Constantins, also des Letzteren Neffe und des Constantius Vetter. Innerlich freilich war er zur Herrschaft wenig legitimirt, er war ein wilder Mann, der mit einer Rotte von Gladiatoren den Thron zu stürmen suchte, bei diesem Versuche aber das Leben einbüßte. Die Spannung der äußern Situation kam dem Reiche Gottes in sofern zu statten, als Constantius mit Athanasios zunächst sanft verfuhr, um sich den mächtigen Einfluß des

[125]) Eutropius X, 9.
[126]) Eutropius X, 11.
[127]) Eutropius X, 12.

großen Mannes zu sichern, zumal Athanasios auch von dem Usurpator Magnentius umworben wurde. Für einen Mann Gottes, dem das vierte Gebot geoffenbarter Gotteswille ist, konnte die Stellung, die er zu nehmen hatte, keinen Augenblick zweifelhaft sein. Für ihn war selbstverständlich der Sohn des großen Constantin der allein berechtigte Erbe des Römerreichs.

Die Orthodoxen sind zugleich immer treue Patrioten. Für sie ist es eine innere Unmöglichkeit, auf Seiten der Empörer zu stehen. Übrigens verdanken wir dem Philostorgios[128]) eine hochinteressante Notiz. Er sagt: *τὸν Κώνσταντα διὰ τὴν ὑπὲρ Ἀθανασίου σπουδὴν ὑπὸ τυραννίδι τῇ Μαγνεντίου τὴν ζωὴν καταστρέψασθαι.* Es ist also wohl Magnentius das Haupt der Antiathanasianischen Partei am Hofe gewesen. Um ihn mögen sich alle arianisirenden und paganisirenden Elemente gesammelt haben. Wenn nun doch Magnentius Fühlung mit Athanasios suchte, so leitete ihn der Wunsch, den großen Alexandriner über die Tragweite des Thronwechsels zu beruhigen und durch dessen Einfluß auf die orthodoxen Bischöfe des Abendlandes sänftigend einzuwirken.

Nachdem Constantius mit seinen Rüstungen fertig geworden, brach er gegen die Usurpatoren los. Illyrien gewann er ohne Kampf, weil ihm Vetranio die Herrschaft gutwillig abtrat, den Magnentius schlug er in der großen Schlacht bei Mursa[129]) im Herbst 352. Der Geschlagne flüchtet nach Lyon und stirbt daselbst. Constantins ist nun Herr des ganzen orbis Romanus und nimmt nun den Titel *αἰώνιος βασιλεύς* an. Die Eusebianer jubeln diesem Titel zu, vor allen Dingen Ursacius und Valens. Freilich müssen sie sich dafür von Athanasios eine herbe Rectificirung gefallen lassen. Er schreibt ihnen[130]) *καὶ αἰώνιον αὐτὸν βασιλέα εἰρήκασιν, οἱ τὸν υἱὸν ἀΐδιον ἀρνούμενοι.*

---

128) Philostorgios III, 22.

129) Eutropius X, 12. Übrigens ist Mursa identisch mit dem heutigen Essek in Slavonien.

130) Athanasios de Synodis I, p. 871.

Cap. IX. Constantius II.

Die Geschichte des Constantius ist außerordentlich reich an wichtigen Ereignissen für die Welt- und Kirchengeschichte. Der Kaiser hat über den Orient 24 und über das ganze Reich de jure 11, in der That neun Jahre geherrscht, aber eben weil seine Geschichte, so weit sie der Kirchengeschichte angehört, so eng verwachsen ist mit der Geschichte des Athanasios und so weit sie der Weltgeschichte angehört, mit der des Julian, so lassen wir uns an dieser Stelle damit genügen, ein kurzes Characterbild des Kaisers zu zeichnen, werden aber den persönlichen Antheil, welchen Constantius an den Ereignissen seiner Regierung gehabt, an der rechten Stelle in andern Capiteln gebührend hervorheben.

Ein im Ganzen sehr sympathisches Characterbild des Kaisers zeichnet Eutropius.[131]) Er hebt seine natürliche Sanftmuth hervor (vir egregiae tranquillitatis, placidus), er sagt in einer merkwürdigen Mischung von Lob und Tadel, der Kaiser sei den Freunden treu, wohl aber zu vertrauensselig gewesen (nimis amicis et familiaribus credens). Er habe seinen Gemahlinnen einen großen Einfluß gestattet, der wohl allmälig zu groß geworden sei (mox etiam uxoribus[132]) deditus). Eutrop preist weiter des Kaisers Bescheidenheit, die sich besonders in den ersten Jahren seiner Regierung gezeigt (primis imperii annis, ingenti se modestia egerit). Er preist seine Freigebigkeit gegen treue Diener (familiarium etiam locupletator neque inhonoros sinens, quorum laboriosa expertus fuisset officia). Härte zeigte der Kaiser nur, wenn jemand seine Hand nach der Herrschaft ausstreckte (ad severitatem tamen propensior, si suspicio imperii moveretur, mitis alias). Auf dem Gebiete der Civilverwaltung leistete der Kaiser Großes, als Soldat und Feldherr mehr bei Niederschlagung von Bürgerkriegen, als gegen auswärtige Feinde (cujus in civilibus magis, quam in externis sit laudanda fortuna). Ammianus Marcellinus,[133]) der ja der Geschichte des Constantius acht

---

131) Eutropius X, 15.

132) uxoribus sind Ehefrauen. Der Plural steht hier, weil der Kaiser dreimal vermählt gewesen ist. Freunde und Feinde rühmen einhellig des Kaisers Keuschheit. Der Vorwurf, als habe der Kaiser in Venere gesündigt, liegt also sicherlich nicht in Eutrops Worten.

133) Ammian XXI, 16, p. 233.

Bücher seines großen Geschichtswerkes widmet, beurtheilt im letzten Capitel des XXI. Buches den Kaiser mit der ihm eignen Sorgfalt und trifft in wesentlichen Stücken mit Eutrop merkwürdig zusammen. Nach ihm war Constantius ein kaiserlicher Selbstherrscher, der eifersüchtig über seinen Machtbefugnissen wachte, und dem jedes Haschen nach Popularität innerlich zuwider war (imperatoriae auctoritatis cothurnum ubique custodiens, popularitatem elato animo contemnebat et magno). In der Verwaltung war er streng conservativ und ließ sich Neuerungen nur sehr schwer abringen (nihil circa administrationum augmenta praeter pauca novari perpessus). In der Abwägung der Verdienste der Beamten war er außerordentlich streng (subscrupulosus). Stellen im Hof und Palastdienst überließ er niemals einem plötzlich aufsteigenden Günstling, sondern nur ganz bekannte und durch zehnjährige Dienstzeit bewährte Beamte wurden mit Hofämtern betraut. Nie ließ er Officiere in den Civildienst übergehen und wichtige Befehlshaberstellen im Heere vertraute er nur den im Kriege wirklich bewährten Männern (non nisi in pulvere bellico indurati praeficiebantur armatis). Er selbst verstand den Dienst der Infanterie aus dem Fundamente (artium armaturae pedestris perquam scientissimus). Seine Lebensweise war sparsam und nüchtern (parca et sobria). Dies die Lichtseiten in dem Kaiserbilde, welches uns Ammian zeichnet. Sie sind bedeutend genug. Constantius war jedenfalls ein Herrscher, der es mit seinem Berufe ernst nahm, der im Schweiße seines Angesichtes arbeitete. Er war, wenn auch kein Genie auf dem Thron, so doch ein sehr namhaftes Herrschertalent. Nun geht Ammian[134]) über zur Schilderung der Fehler des Constantius. Der Kaiser affectirte eine besondre Liebe zu den Wissenschaften, wollte als Redner glänzen und warf sich auch aufs Versemachen, leistete aber Nichts der Mühe werthes. (Doctrinarum diligens adfectator, sed cum a rhetorica desereretur per ingenium obtunsum, ad versificandum transgressus, nihil operae pretium fecit). Diese Eitelkeit hätte man ihm leicht verzeihen können. Schlimmer schon war seine Sucht, seine Kriegsthaten zu verherrlichen. Hätte er über Roms auswärtige Feinde gesiegt, dann hätte es ihm wohl angestanden, Triumphbogen zu bauen, und hieraus hätte ihm am Allerwenigsten der stolze Römer Ammian einen Vorwurf gemacht. Nun aber war in auswärtigen Kriegen zumal gegen die

[134]) Ammian XXI, 16 p. 234.

Perser Constantius fast immer unglücklich — selbst den bereits gesichert scheinenden Sieg von Singara hatte er nach des Eutropius[135]) Darlegung dadurch verloren, daß er die Soldaten, weil sies verlangten, am sinkenden Tage die Schlacht beginnen ließ (qui pugnam seditiose et stolide contra rationem belli die jam praecipiti poposcerunt). In der Niederwerfung der innern Feinde aber kämpfte Constantius immer mit Erfolg. Hier zeigte er viel Spannkraft, Umsicht und eine eigenthümliche Neigung, bald zu zaudern, wie einst Roms Schild, bald los zu schlagen, wie einst Roms Schwert. Daß er die Empörer niederschlug, das war ja sein königliches Amt, daß er aber den Sieg über bethörte und verführte Unterthanen durch Triumphbogen mit glänzenden Inschriften feierte, war durch und durch unköniglich. Ammian beklagt auch den Einfluß, den die Eunuchen (spadones), die ihm schmeichelten und jedes noch so unbedeutende Wort des Kaisers als geistreich beklatschten, in der aula regia ausübten. Der Hauptvorwurf aber, den er dem Kaiser macht, ist der der Grausamkeit. In dieser Hinsicht geht er hart mit ihm ins Gericht. Er vergleicht ihn mit Caligula, Domitian und Commodus.[136]) Das habe er gleich am Anfange seiner Herrschaft bei dem Verwandtenmorde gezeigt. Dieser Mord, der dem Eutrop wesentlich nur eine Unterlassungssünde ist (sinente potius quam jubente) ist dem Ammian geradezu eine directe Begehungssünde (turpiter interemit). So viel steht jedenfalls fest, daß Constantius so sehr er auch in seinem Privatleben zur Milde neigte, in seinem öffentlichen Regimente von kalt berechnender Grausamkeit sein konnte. Er hatte, als er das Blut des Oheims Julius und der Vettern Dalmatius und Anniballianus durch seine Schuld oder wenigstens Mitschuld fließen sah, eben eine Blutschuld auf sich geladen und jede Direction eines zarten und feinen Gewissens verloren.

Der Löwe hatte Blut geleckt, nun war ihm jedes Mittel recht, um seinen Thron vor angeblichen Gefahren zu schützen. Nun schritt er auch während seiner weiteren Regierung bis zu Bluturtheilen und Blutschulden. Freilich scheint in dieser Hinsicht seine zweite Gemahlin Eusebia sänftigend auf ihn eingewirkt zu haben. Wir haben keine Veranlassung, für diese Fürstin eine Lanze zu brechen. Sie gehört ja in den Kreis derjenigen Kaisersfrauen des vierten Säculums, die Schutz-

[135]) Eutropius X, 10.
[136]) Ammian XXI, 16. 234.

patronessen des Arianismus gewesen sind. Constantia — Eusebia — Dominica und Justina bilden ja eine traurige anti-athanasianische Reihe, aber die Gerechtigkeit erfordert es hervorzuheben, daß Eusebia, sonst eine reich und weiblich angelegte Natur, den Kaiser wiederholt zur Milde gestimmt hat. Am meisten zeigt sich dies in der Geschichte Julians, wie wir später sehen werden.

Im höchsten Grade interessant ist Ammians[137]) Urtheil über des Kaisers Stellung zum Christenthum. Da wird dem Constantius der Vorwurf gemacht, er habe die absolute und einfache christliche Religion mit altvettelischem Aberglauben vermischt (christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens). Stammte dies Urtheil aus dem Munde eines gläubigen Christen, so müßte man in ihm einen feierlichen Protest gegen des Kaisers Arianismus und eine großartige Gegenüberstellung des Nikänischen Bekenntnisses als der religio absoluta et simplex einerseits und des Arianismus als einer senilis superstitio andrerseits erblicken. Nun war aber Ammian Heide. Das behaupten wir mit Rettberg[138]) aufs Entschiedenste. Wir finden wenige Zeilen hinter obigem berühmten Urtheil einen Beweis für unsre Ansicht. Wenn Ammian von den Zusammenkünften der Bischöfe sagt: quas synodos appellant, wird er nicht Christ gewesen sein, weil er sonst wohl gesagt hätte: appellamus. Auch das Kaiserbild Julians hätte sich unter Ammians Händen wesentlich anders gestalten müssen, wäre er Christ gewesen, da Ammian trotz alles Ringens nach Objectivität doch den eignen Standpunkt zur Sache als Factor in seine Geschichtsschreibung einzutragen pflegt. Ammian war also Heide, aber er gehörte dem Kreise derjenigen neoplatonisch gebildeten Heiden an, die als den Kern aller Religionen deren ethischen Gehalt auffaßten und die also dem Christenthum ein Mitrecht einräumten. Ja dem Ammian persönlich konnte bei seiner relativ lauteren Anlage nach Seiten seines sittlichen Gehaltes das Christenthum sogar als die religio absoluta et simplex erscheinen. Solche Heiden hatten einen ganz ähnlichen Standpunkt, wie die vulgären Rationalisten, die zwischen einem angeblichen Christenthum Christi und einem Christenthum der Apostel und Kirchenväter unterscheiden und als Christenthum Christi, als religio simplex, nur die ethischen Momente anerkennen, die ganze Heilslehre

---

[137]) Ammian XXI, 16 p. 236.

[138]) Rettberg (Wölflin) bei Herzog I, p. 337 zu dem Artikel Ammian.

aber großmüthig auf der Apostel Rechnung setzen. Wir bedauern demnach, dem berühmten Ausspruch Ammians diejenige Tragweite nicht beimessen zu dürfen, die ihm an sich inne wohnen könnte. Ist uns die Nikänische Christologie die religio absoluta et simplex, ist uns der Arianismus eine anilis superstitio, dem Ammian konnte beides in diesem Lichte nicht erscheinen.

Was aber sonst der große Historiker über des Constantius Stellung zur Kirche sagt ist aus dem Munde eines Heiden merkwürdig zutreffend. Der Kaiser habe, so sagt er, die vielfachen Kämpfe in der Kirche (plurima discidia) erregt und genährt dadurch, daß er den bloßen Wortstreit begünstigte (excitavit et aluit concertatione verborum). Er spottet über die zahlreichen Synoden der Bischöfe, die per Extrapost hierhin und dorthin führen, so daß das ganze Postwesen darüber in nervöse Aufregung gerathe (ut catervis antistitum jumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas appellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium rei vehicularíae succideret nervos). In der That unter keiner Regierung sind soviel Concilien und Conciliabeln gehalten worden, wie unter der des Constantius, so daß selbst der Scharfsinn und der eiserne Fleiß eines Hefele Noth und Mühe hat, Klarheit in dieses Chaos zu bringen. Wenn man aber den Segen wägt, den diese unter Constantius im Oriente abgehaltnen, vom arianischen Gifte inficirten, von kaiserlichen speculatores inspicirten Synoden fürs Reich Gottes gebracht und was sie für die Kirche geleistet, dann möchte man mit Ammian manchmal die armen kaiserlichen Postpferde bedauern, die diese arianischen geistlichen Herren immer von Synode zu Synode haben fahren müssen. Zions Mauern hätten jedenfalls fester gestanden, wenn die Eusebii und Eudoxii, wenn die Aëtii und Eunomii, die Ursacii und Valentes ruhig zu Hause geblieben wären.

Wir kommen jetzt zu der Frage, wie Athanasios über den Kaiser urtheilt. Da lassen sich denn deutlich zwei Serien von Aussprüchen unterscheiden. So lange Athanasios in dem Constantius noch einen von den Arianern verführten Jüngling sahe, auf dessen Bekehrung zum reinen Glauben er noch meinte, hoffen zu dürfen, faßte er ihn mit liebreicher Werbung an. Als er aber in ihm einen ausgereiften Mann erblickte, der mit vollem Bewußtsein sich zum Schirmherrn der Irrlehrer und der Irrlehre hergab, schlug er mit dem Schwerte des Geistes mächtig

drein und verstieg sich zuweilen zu Ausdrücken, welche an die Keulenschläge erinnern, die Luther wider Heinz von Engelland geführt hat. Wir führen zunächst einige Aussprüche ersterer Kategorie an. Athanasios nennt den Kaiser *θεοσεβέστατος* und *φιλάνθρωπος*[139]); er nennt ihn einen *φίλος τοῦ μακαρίου Δανιήλ*[140]), er nennt ihn einen *φιλόλογος*[141]) also einen Logosfreund. Er erinnert ihn daran, daß er von Kind auf Christ sei und von christgläubigen Eltern stamme: *ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε Χριστιανὸν καὶ ἐκ προγόνων φιλόθεον.*[142]) Das sind Aussprüche *εἰς ἐλπίδα.*

Die schärfsten Worte jener zweiten Kategorie finden sich in der Schrift: ad Monachos. Hier wirft er ihm Wortbruch vor: *τῆς ἐπαγγελίας ψευσάμενος.*[143]) Er nennt ihn einen Vorläufer des Antichrists: *πάντως ἔχων τὸν πρόδρομον ἑαυτοῦ Κωνστάντιον*[144]) und an einer andern Stelle: *τίς ἔτι τολμᾷ λέγειν Κωνστάντιον χριστιανόν; καὶ οὐ μᾶλλον ἀντιχρίστου εἰκόνα*[145]) und wieder an einer andern: *καὶ ἀληθῶς ὁμοίωμα τοῦ ἀντιχρίστου.*[146]) Er nennt ihn gradezu einen *αἱρετικός* und einen *προστάτης τῆς ἀσεβείας αὐτῶν.*[147]) Das sei der Kaiser geblieben bis zur letzten Stunde und hat sich selbst in ihr noch von einem Irrlehrer taufen lassen: *μέχρι τέλους διαμείνας ἐν ἀσεβείᾳ καὶ λοιπὸν ἀποθνήσκων ἔδοξε βαπτίζεσθαι, οὐ παρὰ εὐσεβῶν ἀνδρῶν, ἀλλὰ ὑπὸ Εὐξωΐου.*[148])

Diese Athanasiana, so scharf sie sind, begreifen wir vollständig. Der Streiter, der auf seinen Schultern in einer großen Zeit die Riesenaufgabe trug, die volle und reine Christologie zum Siege zu führen, durfte in der Beurtheilung des Kaisers nicht sanft fahren, der das Reich

---

139) Athanasios orat. I, cont. Arian. p. 288.
140) Idem I, p. 685.
141) Idem und ibidem.
142) Idem I, 673.
143) Idem I, 843.
144) Idem I, 862.
145) Idem I, 860.
146) Idem I, 861.
147) Ibidem.
148) Idem I, 907. Euzoios einer der ersten Parteigänger des Areios ist mit am allerlängsten auf der Bildfläche stehen geblieben und mehr als anderthalb Menschenalter hindurch hat er die Kirche des Herrn vexirt.

Gottes so tief geschädigt. In dem Dogmatiker und Theologen Athanasios bäumt sich alles gegen Constantius auf, der die Neologie hoffähig gemacht und den Eusebianismus zum Kirchenregierungsprincip erhoben hat. Athanasios der begeisterte Vertheidiger kirchlicher Freiheit, der Mann, der alle kirchlichen Fragen ausschließlich heraus aus innerkirchlichen Lebensgesetzen entschieden haben wollte; mußte ankämpfen gegen den Kaiser, der das Cäsarische Kirchenregiment zum System erhoben. Es ist also auch der Kirchenmann Athanasios, der gegen den Cäsaropapismus des Constantius Front macht. Wir betonen aber nochmals, daß dies nur in thesi des Athanasios Stellung war, daß er aber in praxi als gläubiger Christ willig dem Kaiser gab, was des Kaisers war, aber sein Urtheil über den Kaiser konnte kein andres sein. Wer wie Athanasios Alles mißt nach dem Maße der Ewigkeit und alles beurtheilt nach dem Segen und Unsegen, der dem Reiche Gottes daraus erwächst, der kann über Constantius nicht anders urtheilen.

Die Neueren haben über ihn fast durchweg ungünstig geurtheilt. Den Reigen eröffnet Gibbon.[149]) Er sagt: the last of the sons of Constantine may be dismissed from the world with the remark, that he inherited the defects without the abilities of his father. Wiefern der Tadel nicht originirt aus der Verurtheilung der Kirchenpolitik des Kaisers ist er in dieser Allgemeinheit ungerecht. Mücke[150]) wird natürlich durch seine Julianophilie zu den allerhärtesten Urtheilen über Constantius getrieben. Er nennt ihn kurzweg den „rachsüchtigen und heimtückischen" Constantius. Freilich ist dieses Urtheil viel zu herb, die Antipathie verleitet Mücke ebenso zur Unterschätzung des Constantius, wie ihn die Sympathie zur Überschätzung Julians treibt.

Wir haben uns über Constantius nach sorgfältiger Durchforschung der Quellen das Urtheil gebildet, daß der Kaiser von Haus aus ein zwar nicht genialer, aber talentvoller Prinz war, der zu den schönsten Hoffnungen berechtigte. Sein Fleiß, seine Nüchternheit, seine Keuschheit hätten ihn dazu befähigt, den Thron zu zieren, seine unleugbare administrative Begabung hätte ihn fürs Römerreich zu einem tüchtigen Herrscher machen können. Da drückte die Blutschuld des Verwandtenmordes ihm

---

149) Gibbon history Tom. IV. Cap. XXII. p. 29.

150) Mücke Julian. Gotha 1867. I, p. 46.

das Kainszeichen auf und verschob ethisch sein ganzes Leben. Dann umschwärmten ihn die Führer des Arianismus und Eusebianismus, jener Presbyter mit dem Testamente des Vaters in der Hand, die Eusebier, Eudoxios und die beiden unseligen Hofbischöfe Ursacius und Valens und verschoben dogmatisch den Kaiser. Unter ihren Händen reifte Constantius zum Verstörer des Heiligthums heran und die Geschichte seines Regimentes wurde ein trauerumflortes Blatt der Kirchengeschichte, aber schade ist es um Constantius. In andern Händen hätte er ein rechter Segen werden können.

III. Abschnitt.

Julianus Apostata.

Cap. I. Zur Orientirung.

Kaum irgend ein andrer Fürst in der Geschichte hat so verschiedne Beurtheilungen erfahren, wie Julian. Seine Geschichte gehört zu den dunkelsten Problemen der Weltgeschichte. Wir sind zwar ganz genau unterrichtet über die äußeren Data des Lebens und Regimentes dieses Kaisers, aber außerordentlich schwer ist es, das innre Werden dieser änigmatischen Natur zu verstehen und den psychologisch richtigen Schlüssel zur Geschichte dieses letzten Constantiners zu finden. Aus diesen Schwierigkeiten resultiren die durch und durch divergenten Auffassungen der Historiker.

Für uns lag in dem gegenwärtigen Stande der Julianographie die innre Gewissensnöthigung, das Lebensbild des Kaisers ganz ausschließlich aus den Quellen zu schöpfen und zwar aus dem τὸ πᾶν der Quellen, nicht blos aus einer gewissen Serie einzelner Quellenauszüge, die nach dem Vorgang namhafter Julianforscher nahezu zu einem Codex receptus geworden sind. Das ist das Einzige, was wir für unsre Julianstudie in Anspruch nehmen dürfen, daß sie eine originale Quellenarbeit ist. Die reichlich fließenden Quellen zerfallen in drei Gruppen:

1. die heidnischen Scribenten über Julian.
2. Julians eigne Schriften.
3. Die christlichen Berichterstatter. Wir schicken einen kurz orientirenden Einblick in diese Quellen voraus und referiren dann ganz brachylogisch:
4. über die Arbeiten der Neueren.

Cap. II. Die heidnischen Scribenten über Julian.

Den Reigen eröffnet der lateinische Historiker Ammianus Marcellinus. Er ist unter den Profanscribenten unzweifelhaft die Hauptquelle. Ammian ist ein reichbegabter, nach Objectivität ringender Historiker. Er kommt unter den Lateinern gleich hinter Cäsar und Tacitus und steht nach Seiten der Gedankenfülle und historischen Rundung wohl hoch über Livius. Er war zum Theil Augenzeuge, da er unter Julian im Heere gedient hat. Er war Heide, aber im Sinne eines an seine geschichtlichen Fundamente angeknüpften, neoplatonisch idealisirten Heidenthums und darum ein schneidiger Kritiker des aus allen möglichen occidentalen und orientalen Lappen zusammengesetzten eklektisch-synkretistischen Paganismus eines Julian. Freilich dazu, die große Controverse für und wider Christum in der Tiefe zu fassen, war Ammian als Heide völlig unfähig. Diese innre Impotenz ist zugleich die nothwendige Grenze seiner Objectivität. Ihn hier aus dem Gesammtbefunde der übrigen Quellen zu rectificiren haben wir keinen Anstand genommen nach der Regel amicus Ammianus, magis amica veritas.

Viel tiefer, als unter den Lateinern Ammian, steht unter den Griechen 'Zosimos. Er ist nicht Augenzeuge. Er ist heidnischer Fanatiker und ohne jedes innre Verständniß der treibenden Motive des gewaltigen Ringkampfes zwischen dem ersterbenden Heidenthum und dem siegesgewissen Kreuz. Sonst ist er historisch tüchtig gebildet, und wo es sich um rein geschichtliche Data handelt, auf deren Darstellung die subjectiven Stimmungen des Scribenten nicht influiren, ist er immerhin eine namhafte Quelle. Zu diesen beiden tritt der Sophist:

Libanius.

Wir gestehen vorweg, daß uns die Schriften dieses Mannes absolut nicht imponirt haben. Schon sprachlich nicht. Athanasios und seine Schule schreiben ein viel classischeres Griechisch, als der gefeierte Rhetor Libanius. Dort quillt die Sprache noch aus dem lebendigen Quell frisch und klar und ist noch voll fähig geniale Neoplasmen aus sich herauszusetzen, hier rinnt abgeleitetes Wasser in kunstvoll geglätteten Röhren. Noch viel weniger imponirt uns Libanius sachlich. Wir finden in ihm weder Geist noch Leben, weder Akribie noch historische Gestaltungskraft. Libanius steht vor uns zwar den Kopf voll Einzelwissens, aber das Herz leer und kalt, ein treues Spiegelbild des am Marasmus senilis hinsterbenden Heidenthums. Dennoch

ist das Studium des Libanius für den Julianforscher unentbehrlich, will anders er die trostlose Atmosphäre kennen lernen, welche den unglücklichen Kaiser in der zweiten Hälfte seines Lebens umgeben hat. Libanius ist der Claqueur und Journalist des christomachischen Julian, aber vielleicht war er noch viel mehr, vielleicht gar das principium agens für die Christomachie.[151])

Wichtig ist als Quelle endlich:

Eunapius.[152])

Aus diesem Autor lernen wir vor allen Dingen die andern Sophisten genau kennen, die neben Libanius in des Apostaten Leben eine hervorragende Rolle gespielt, insbesondre jenen Maximus, der das zweite böse Princip Julians gewesen ist.

Cap. III. Die eignen Schriften Julians.

Des Kaisers Hauptschrift „die sieben Bücher gegen die Christen" ist zwar als Ganzes verloren gegangen und es sind nur reichliche Citate aus der Widerlegungsschrift des Kyrillos von Alexandreia erhalten, die aber wohl hinreichen, um uns ein klares Bild vom Ganzen zu geben.

Auf uns gekommen sind von wichtigen Schriften Julians:

a) Der *Μισοπώγων*,[153]) oder Barthasser, jene satyrische Schrift gegen die Antiochener, welche den Character des Kaisers in seiner ganzen Kleinlichkeit und Ärmlichkeit zeigt. Wir werden auf dieses durch und durch unkönigliche Buch noch wiederholt zu sprechen kommen.

b) Die *Καίσαρες*.[154]) In dieser Schrift steigert sich die Christomachie bis zur offenbaren Blasphemie.

c) Die „Reden". Es sind ihrer acht. Die wichtigsten sind: die Lobrede auf den Kaiser Constantius, weil in ihr Julians Heuchelei am meisten hervortritt, die Lobrede auf die Kaiserin Eusebia, weil sie von allen Schriften Julians die innerlich wahrste ist, und endlich der Hymnos auf die Mutter der Götter, weil sich in ihm die Incongruenz des

---

[151]) Libanius Schriften haben uns vorgelegen in der Pariser Ausgabe von 1647.

[152]) Eunapius vitae sophistarum. Wyttenbach. Amsterdam 1822.

[153]) Wir haben den Misopogon nach der Pariser Ausgabe von 1566 gelesen.

[154]) Die *Καίσαρες* haben wir nach Dr. Cauer im Programm des Magdalengymnasiums 1854 benützt.

historischen Heidenthums mit dem fingirten Paganismus des Kaisers am schroffsten zeigt.

d) Die „Briefe".[155]) Sie sind die vornehmste Quelle. In ihnen erschließt sich der räthselhafte Mann dem Forscher am Meisten. Aus dieser Quelle haben wir vorzugsweise geschöpft. Daß sie von den meisten Forschern viel zu wenig, oder doch nur einseitig und tendentiös ausgebeutet worden ist, daraus originiren die schiefen Julianbilder. Jede Correctur derselben muß sich auf die Briefe zuerst stützen.

Cap. IV. Die christlichen Berichterstatter über Julian.

Obenan steht in dieser Gruppe entschieden

Gregor von Nazianz

mit seinen eigens die Julianfrage behandelnden:

λόγοι στηλιτευτικοί.

Gregor war Augenzeuge, ja er war Julians Commilito während des für des Apostaten innre Entwicklung so entscheidenden Athenischen Studiums. Er konnte auch aus Julians Knabenzeit genaue Kunde haben, weil die kaiserliche Pfalz Makellon, in welcher der Apostat seine letzten Knaben- und ersten Jünglingsjahre verlebt, ja bekanntlich in Gregors Heimat Kappadokien gelegen. Gregor war auch ein so tiefer, heller Geist, daß er das Julianproblem in seinem ganzen Umfange zu erfassen vermochte. Daß Gregors Reden wider Julian schneidend scharf sind, kann nur den befremden, der mit vornehmer, bis ins Herz hinan kühler Kritik der Christomachie gegenübersteht. Der Christ aber, der seinen eignen feurigen Glauben und seine heiße Liebe zum Herrn mit in die Wagschale legt bei seiner Beurtheilung christomachischer Erscheinungen, muß es zeigen, wie ihm das Blut in die Wangen steigt, wie ihm die Zornesader schwillt, wenn er dem raffinirten Christushaß sich gegenüber sieht. Er wird, vor die Alternative gestellt, entweder seines Herrn Ehre besudeln zu lassen, oder sich an dem Schoßkinde Eusebianischer Kritiker, an Julian, zu vergreifen, ohne auch nur einen Augenblick zu zaudern, das Erstere nimmer dulden, das Andre willig auf sich nehmen. Wenn man es in unsern Tagen liebt, Gregors Reden kurzweg „Brand-

---

[155]) Die Briefe haben uns vorgelegen in der Heylerschen Ausgabe. Mainz 1828.

reden" zu nennen, so vergesse man ja nicht, daß sie auch gegen einen „Brandstifter" gerichtet waren. Natürlich wäre der Nazianzener in der Wahl der Ausdrücke milder gewesen, wenn er das Anstürmen jener vulkanischen Natur gegen die Kirche nicht mit erlebt hätte. Übrigens ist Gregors Urtheil über den Kaiser durch dreizehn Säcula in der Kirche das herrschende gewesen und wenn dies auch an sich noch kein Beweis für dessen Richtigkeit ist, so ist es doch immerhin bezeichnend, daß Jahrhunderte lang auch gründliche Kenner der Quellen gegen Gregor nicht protestirt haben.

Nächst dem Nazianzener kamen in Betracht die Kirchenhistoriker der Chalkedonensischen Periode:

Sokrates, Sozomenos, Theodoret, Euagrios und der Arianer Philostorgios.

Sie mögen sich wohl im Einzelnen vergriffen, auch einzelne Anekdota über den Kaiser ohne Weiteres für authentisch beglaubigt gehalten haben, aber sie haben nicht entfernt daran gedacht, des Kaisers Bild absichtlich zu verunglimpfen. Sie bleiben hervorragende Quellen, denn wie Ammian, Zosimos, Libanius und Eunapios das Kaiserbild zeichnen, wie es sich den Heiden fixirt hatte, so spiegeln die Ecclesiasten das Juliansbild wieder, wie es sich der Christenheit dargestellt. Wenn es heut in weiten theologischen Kreisen zum guten Tone gehört, wichtige Data der Ecclesiasten über Julian einfach mit der billigen Redensart abzufinden: „Das kann nicht wahr sein, denn Ammian und Zosimos schweigen davon", so ist das eben ungerecht und jedes unter Ignorirung der Ecclesiasten gezeichnete Juliansbild muß tendentiös gefärbt und unvollständig ausfallen.

Cap. V. Die Arbeiten der Neueren über Julian.

Der Erste, welcher gegen die traditionelle Beurtheilung des Kaisers reagirt hat, ist

Gottfried Arnold.[156])

Das kann uns bei einem Manne nicht wundern, der überall in seiner Kirchen- und Ketzergeschichte für die Ketzer Partei ergreift. Da aber die Arnoldsche Anschauung auf die Zeitgenossen keinen namhaften Eindruck machte, so haben, so viel wir wissen, mit Ausnahme von

[156]) Gottfried Arnold: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorien I. Band IV. Buch 1. Cap. p. 377 ff.

Strauß[157]) alle, die in neuerer Zeit über Julian geschrieben, hervorzuheben unterlassen, daß unter den Vertheidigern Julians die Priorität dem Gottfried Arnold gebührt.

Die eigentliche Verwirrung bezüglich der Schätzung Julians hat:

August Neander[158])

angerichtet. Hatte doch selbst Gibbon[159]), der seiner naturalistischen Grundrichtung nach sehr stark versucht sein mußte, für Julian Partei zu nehmen, sich noch in vorsichtigen Maßen gehalten und eigentlich merkwürdig nüchtern über den Kaiser geurtheilt. Wenn nun rationalistische Scribenten, Julians Lob zu singen anfingen, so war das so sehr eine Consequenz ihres Standpunktes, daß ihr Urtheil in anderen nicht rationalistischen Kreisen keinen nachhaltigen Wiederhall fand. Anders mit Neander. Sein Kaiserbild hat in den weitesten Kreisen eine räthselhafte Confusion angerichtet, weil seine Schüler bei ihrer Neigung zum jurare in verba magistri, ihres sonst herrlichen Lehrers Urtheil kritiklos adoptirten. Es half auch wenig, daß Schlosser[160]) in einer Kritik der Neanderschen Schrift mit Besonnenheit das Urtheil des großen Kirchenhistorikers rectificirte. Des Letzteren Schule verfiel in eine förmliche Julianomanie. Selbst der Misopogon, dieses absolut unbedeutende, geistesarme, witzlose Pamphlet fand seine Bewunderer. Wir halten bei aller dankbaren Verehrung, die wir für Neander sonst hegen, bei aller freudigen Anerkennung, daß dieser liebe Frühlingsbote einer neuen Glaubenszeit ein theures Rüstzeug gewesen ist, mit dem Geständniß nicht zurück, daß wir Neanders Schrift „Julian" gern aus seinem Nachlaß an die Kirche wegwünschen möchten. Dies Buch hat der Kirche ähnliche Wunden geschlagen, wie Schleiermachers[161]) Schrift über den Sabellianismus. Der Neandersche Satz p. 103 „der Glaube kann göttlich sein, wenngleich die Dogmen, in denen er sich materialisirt, menschlich sind" ist wohl viel mehr als ein lapsus calami. So wie der Satz lautet und auf den Apostaten angewendet, muß er jedem ernsten

---

[157]) David Strauß, der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren. Mannheim Bassermann 1847.

[158]) August Neander, Ueber den Kaiser Julianus I. Aufl. 1812. II. Aufl. Gotha, Perthes 1867.

[159]) Gibbon, history Tom. IV.

[160]) Schlosser, Allgemeine Literaturzeitung 1813. p. 125 ff.

[161]) In der theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette, Lücke 1822 3. Heft p. 295—408.

Christen ein schweres Ärgerniß geben. Das ist doch eine bodenlose Entfesselung des Subjectivismus und eine wenigstens thetische Identificirung der christlichen Grunddogmen und Julianischer Synkretismen. Zwar ist Neanders Julian ganz im Gegensatz zu den übrigen Schriften des gefeierten Verfassers ein unglaublich langweiliges Buch — den Ruhm der Gelehrsamkeit lassen wir ihm gern — aber es paßte in den Geist der Zeit, die eine geheime Neigung hatte, unter der schönen Firma der ausgleichenden historischen Gerechtigkeit für Christi Feinde Partei zu ergreifen. Es hieß eben: αὐτὸς ἔφα und man hielt die Julianfrage für erledigt.

Da erschien 1825 „Gregor von Nazianz" von:

Karl Ullmann,[162])

dieses hochbedeutende patrologische Grundwerk. Zwar nicht in der Form liegt dieses Buches Stärke. Es ist dem theuren Autor nicht gelungen, das gewaltige, von ihm innerlich völlig beherrschte Material mit historiographischer Meisterschaft zu einem durchsichtigen Gesammtbilde zu gestalten, aber inhaltlich war es für seine Zeit ein Meisterwerk und es hat viele Theologen zu tief eingehenden patrologischen Studien angeworben. Julian freilich spielt nach der ganzen Structur des Buches in ihm nur die Rolle einer Seitenfigur; aber Ullmanns Urtheil ist viel tiefer und strenger, als das Neandersche. Es liegt das auch in der Natur der Sache, denn wer sich den mächtigen Widerpart Julians, den Nazianzener zum Helden erwählt, kann mit Julian nicht sympathisiren. Bedeutenden Einfluß hat übrigens Ullmanns besonnenes Urtheil über den Apostaten auf die Zeitgenossen zunächst nicht gehabt, weil die Neandersche Ansicht einmal dominirte.

Groß dagegen war die Überraschung, als 1847 David Strauß[163]) seinen Vortrag über Julian herausgab. Man hatte erwartet, daß Strauß bei seiner eignen bitteren Christomachie den Christomachen Julian absolut verherrlichen würde und war daher nicht wenig erstaunt, als man zwar den ganzen Christushaß Straußens in seiner Schrift reichlich wiederfand, aber einem merkwürdig nüchtern gezeichneten Kaiserbilde begegnete. Jedenfalls hat Strauß für Julians kleinliche Characterzüge einen viel sichereren Blick als Neander.

---

[162]) Dr. C. Ullmann „Gregor von Nazianz". Darmstadt 1825. II. Aufl. Gotha 1867.

[163]) Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren.

In unsern Tagen hat Julian Männer gefunden, die seine Geschichte zum Gegenstande eingehender Monographien gemacht haben.

Alphons Mücke[164])

ließ 1867 seinen Flavius Claudius Julianus erscheinen. Wir constatiren vorweg, daß in mancher Hinsicht diese Schrift einen bedeutenden Werth hat. Mücke hat als der Erste die Kriegsthaten Julians zum Gegenstande gründlicher Studien gemacht. Er hat eine gründliche und anregende Analyse der Schriften des Julian gegeben. Er hat zur Aufhellung der Geschichte der Constantiner einen so bedeutenden Beitrag geliefert, wie seit Manso Niemand. Es steckt in seiner Schrift auch viel Geistesreichthum, leider aber ist Mücke in einer unseligen Julianomanie befangen. Darum stürmt er mit fast beispielloser Ungerechtigkeit gegen Alles an, was über Julian anders denkt. Sein Urtheil über den Nazianzener[165]) ist grausam. Die Antithese: „Julians geistige Überlegenheit über Gregors eigne Unbedeutsamkeit" steht wohl einzig in der theologischen Literatur da. Man mag den Nazianzener bekämpfen, ja man mag ihn hassen, aber unbedeutend kann ihn doch eben nur der nennen, der ihn nicht kennt. Mücke[166]) wirft dem Gregor boshafte Verleumdung, freche Lüge und Grobheit jeder Art vor. Das sind Verunglimpfungen, wie sie nie schlimmer gegen den Nazianzener geschleudert worden sind.

Mücke[167]) entlehnt aus Gregors Bemerkung: „Julians Wunde habe der ganzen Welt Rettung gebracht" für sich einen Rechtstitel, eine Parallele zwischen Gregor und dem Jesuiten Mariana zu ziehen, der den Mord des Jacques Clement pries. Wir fragen, wo ist hier auch nur eine Spur von Logik, wo in aller Welt liegt das tertium comparationis zwischen Gregor, der den Herrn preist, daß er dem Feinde seines Reiches ein Ziel gesteckt und zwischen Mariana, der den Clement preist, daß er seine Mörderhand gegen den letzten Valois erhoben. Merkwürdig schief ist auch Mückes Urtheil über den herrlichen Augustinus,[168]) von dem er sagt: „Augustinus findet also das Christenthum nur innerhalb des Katholicismus." Weiß denn Mücke nicht, daß die Katholiker des fünften

---

164) Mücke, Flavius Claudius Julianus. Gotha, Perthes 1867.

165) Mücke p. 285.

166) Mücke p. 286.

167) Mücke p. 289.

168) Mücke p. 334.

Jahrhunderts, die so heißen zum Unterschied von den Arianern, etwas ganz Anderes sind, als die heutigen Katholiken, die so heißen zum Unterschied von uns Evangelischen? Weiß er denn nicht, daß der große anthropologische Lebenszeuge von Hippo in erster Linie unser Augustin ist?

Es kann nach dem Gesagten nicht befremden, wenn Mücke die Neandersche Schrift über Julian hochpreist und[169]) das p. 103 stehende von uns tief beklagte Urtheil Neanders ein „treffendes Urtheil" nennt. Mücke ist der Führer der modernen Panegyriker Julians. Dies hat uns um so mehr befremdet, als die eigne pistische Position den Autor zu solcher Parteinahme durchaus nicht innerlich einlud. Redet doch Mücke[170]) von dem „unseligen Arianismus" und[171]) von dem „arianischen Scheinchristenthum", dem er das wahrhaft evangelische Christenthum gegenüberstellt. Mit letzterem scheint er seinen Standpunkt durchweg zu identifiziren. Wir können uns darum nur denken, daß eine gewisse Ritterlichkeit gegen die angeblich verfolgte Unschuld Mücke zu dieser unglücklichen Liebe zu Julian getrieben und ihm die Quellen, die er doch kennt, in einem schiefen Lichte gezeigt hat.

Von römisch-katholischer Seite ist die Julianliteratur in unsern Tagen um eine umfassende Monographie vermehrt worden durch:

Dr. Johann Ev. Auer.[172])

Der Autor nimmt in seiner Schrift entschieden gegen den Apostaten Partei. Daß er dafür bei Mücke vollständig in Ungnade gefallen ist, versteht sich von selbst. Freilich auch wir haben gegen Auer sehr schwere Bedenken. Wir protestiren gegen die römische Tendenz des Buches. Wir protestiren feierlich gegen den Auerschen Versuch,[173]) auch nur den leisesten Schein einer Parallele zwischen dem Apostaten Julian und dem herrlichen gekrönten Märtyrer Gustav Adolph herzustellen, wir protestiren glühend gegen Auers[174]) abfällige Bemerkungen über Luther. Es scheint uns auch, daß es dem gelehrten Verfasser nicht gelungen ist, die Fülle des Stoffes zu einem harmonischen Ganzen zu verarbeiten, daß er eigentlich in seinem Buche de rebus omnibus et quibusdam aliis

---

169) Mücke p. 347.
170) Mücke II, p. 10.
171) Mücke II, p. 11.
172) Auer: „Kaiser Julian der Abtrünnige." Wien, Braumüller 1855.
173) Ibidem p. X, 1.
174) Ibidem p. 7.

redet, daß seine Diction unbeholfen und schwerfällig ist, aber wir erkennen freudig an, daß Auer manchen bis dahin dunklen Punkt in der Julianographie sehr wesentlich neu beleuchtet hat. Sein Urtheil über die kirchlichen Quellen zu Julian ist in der Regel richtig und wir verdanken dem Buche mannigfache Anregung.

Für Herzogs Realencyclopädie hat:

Adolph Harnack[175])

den Artikel Julian gearbeitet und zwar wesentlich im julianophilen Sinne. Seine im Uebrigen von gründlicher und umfassender Gelehrsamkeit zeugende Studie, scheint uns an manchen Stellen recht schief zu sein. Auch er redet von den „berüchtigten" Reden Gregors auf Julian, er spricht sogar das große Wort gelassen aus: „die sittliche Stufe, auf welcher die Väter der Kirche des vierten Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen gestanden haben, trotz oder vielmehr bei aller Weltflucht, offenbart sich am characteristischsten in dem Mangel an Gerechtigkeit, an dem sie alle leiden."

Harnack bedauert es, daß ihnen der „Regulator der antiken Cultur das verständige Maßhalten" fehlt. Julians Lobrede auf den von ihm gehaßten Constantius ist dem Dr. Harnack nicht ein Zeugniß für des Kaisers widerwärtige Heuchelei, sondern Julian ist ihm hier der edle Mann, der nur ein Opfer der verkommenen Zeit war. Freilich hat Harnack an andern Stellen auch den Versuch gemacht, des Kaisers Fehler hervorzuheben. Gewiß hat er auch gerecht sein wollen, aber gelungen ist es ihm nicht.

Wir werden in der Darstellung uns vorzugsweis an des Apostaten eigne Schriften halten. Sie sind das beste Präservativ gegen jede Julianschwärmerei. Das hat Mosheim[176]) schon herausgefühlt, der den Verehrern des Kaisers es vorhält, sie könnten entweder Julians Schriften niemals mit Aufmerksamkeit gelesen haben, oder sie wüßten nicht, was groß und herrlich sei.[177])

---

[175]) Harnack bei Herzog II. Aufl. Leipzig 1880. Heft 63. 64 p. 285 ff.

[176]) Mosheim Kirchengeschichte II. § 51 p. 312.

[177]) Die quellengemäße Correctur des traditionellen Julianbildes thut sehr Noth, weil das falsche selbst in das Volk dringt. Ist doch in das sonst ausgezeichnete Journal „Quellwasser" Dec. 1881 ein Julianbild gezeichnet, welches mit dem wahren nichts zu thun hat.

Cap. VI. Julians Kindheit.

Unter den drei Brüdern des großen Constantin tritt als eine durchaus sympathische Erscheinung Julius Constantius hervor. Er war der dritte und jüngste Sohn aus des Constantius zweiter Ehe mit der Flavia Maximiana Theodora. Julius, der übrigens eine bedeutendere politische Rolle nicht gespielt — nur kurze Zeit stand er als General in Adrianopel — sondern der als hochangesehener Privatmann bald in Italien bald in Constantinopel gelebt hat, war zweimal vermählt, zuerst mit der Galla, welche ihm zwei Söhne schenkte. Des älteren Namen kennen wir nicht, der jüngere hieß: Gallus. Nach dem Tode der Galla vermählte er sich mit Basilina, der Tochter eines in hohem Staats- und Hofdienst stehenden Julianus aus dem Geschlechte der Anicier, die auch einen Bruder Julianus hatte; das ist der in des Kaisers Briefen später oft genannte Oheim (θεῖος) Julianus. Basilina, die eine klassische Bildung hatte, die den Homer und Hesiod genau kannte, schenkte dem Gemahl einen einzigen Sohn Julianus und starb bei dessen Geburt. Beide Eltern waren Christen. Stammte doch nach des Sozomenos[178]) Zeugniß der Apostat ab von: εὐλαβῶν περὶ τὴν θρησκείαν πατέρων. Leider war die Mutter arianisch gesinnt. Julian geboren 331 verlebte die ersten Jahre seiner Kindheit unter den Augen und der Pflege seiner mütterlichen Großeltern. Erst als am 22. Mai 337 der große Constantin heimgegangen war, wurde seine Jugend furchtbar ernst. In seinem achten Jahre μετ' ἐνιαυτὸν ἕβδομον,[179]) also im Jahre 338 verlor er in dem entsetzlichen Blutbade, über welches wir an einer andern Stelle genau Bericht erstattet, seinen Vater Julius. Nur er und sein Bruder Gallus wurden verschont. Er, weil er noch ein Kind war, Gallus, weil er grade krank war. Der beiden nun ganz verwaisten Knaben nahm sich jetzt der Augustus des Orientes, Constantius II. an und sorgte, zwar möglichst unweise, aber doch sicher nicht mit boshaften Hintergedanken für ihre Erziehung. Er übergab sie dem Eunuchen Mardonius, einem Skythen[180]) von Geburt,

[178]) Sozomenos V, 2.

[179]) Julian Misopog. Pariser Ausg. p. 79. Die ausdrückliche Angabe Julians, er sei bei dem Verwandtenmorde 7 Jahre durch gewesen, nöthigt uns, da das Jahr 331 als Geburtsjahr ganz unzweifelhaft feststeht, dazu, das Blutbad von Constantinopel ins Frühjahr 338 zu setzen und nicht wie die Meisten, bereits ins Todesjahr des Constantin.

[180]) Julian Misopog. p. 79.

der zum Haushalt von Julians mütterlichem Großvater gehörte und der einst die Basilina[181]) in der griechischen Literatur unterwiesen hatte. Mardonius war Christ, aber jedenfalls Semiarianer. Einem Nicht-Christen hätte Constantius bei seiner antipaganistischen Gesinnung die Erziehung seines Vetters nimmermehr vertraut. Libanius[182]) macht dem Mardonius den Vorwurf, er sei: *πονηρὸς τοῦ κακῶς ἀγορεύειν τοὺς θεοὺς* gewesen und habe den Jüngling unterwiesen *ἐν τοιαύτῃ περὶ τῶν θεῶν δόξῃ*. Hieraus folgt, daß Mardonius Christ gewesen. Dem widerspricht auch Julian[183]) selbst nicht, wenn er von dem Eunuchen sagt: *οὗτος . . . ἐνέπεισεν ἄγων εἰς διδασκάλους* (Classiker) *μίαν ὁδὸν, ἄλλην δ' οὔτ' αὐτὸς εἰδέναι θέλων, οὔτ' ἐμοὶ βαδίζειν συγχωρῶν*. Er characterisirt damit den Mardonios als einen Schulmeister, der das was ihm aufgetragen war, nämlich den Julian in die Klassiker einzuführen, mit pedantischer Genauigkeit that. Freilich war es ein schrecklicher Mißgriff, einen grämlichen, verbitterten lebensmüden Eunuchen zum Erzieher des verwaisten reichbegabten Knaben zu bestellen, des Knaben, der seine Verlassenheit bitter fühlte, der später klagte,[184]) er habe unter Mardonios gelebt: *ὥσπερ τις ἀμήτωρ παρθένος*. Ja er empfindet es später in der Erinnerung als einen an ihm geübten Verrath, als ein *προδοθῆναι*,[185]) daß er dem Mardonios übergeben worden ist. Er nennt den unglücklichen Mann kurzweg einen *δεινὸς γέρων* und Libanius schilt ihn einen *σοφιστής τις πονηρός*.

Viel verhängnißvoller aber war für den Jüngling jedenfalls der erste Religionsunterricht, den er in Constantinopel empfangen hat. Diesen ertheilt ihm der Agitator des vierten Säculums, Eusebios von Nikomedien,[186]) der Täufer des großen Constantin, der arme Mann, der Alles das im Reiche Gottes verdarb, was er anfaßte. Was ihm Eusebios bot, war nicht das volle Evangelium vom wesensgleichen Sohne Gottes, sondern jene trübe semiarianische Mischung von Wahrheit und Lüge. Nun ist aber der Arianismus in allen seinen Abstufungen

---

[181]) Ibidem.

[182]) Libanius orat. X in Juliani imper. nec. p. 262.

[183]) Misopog. p. 79.

[184]) Misopog. p. 79.

[185]) Ibidem.

[186]) Auer p. 57 irrt, wenn er den Julian nach Nikomedien bringen läßt, um dort von Eusebios unterwiesen zu werden. Er vergißt ganz, daß Eusebios damals schon Episcopus loci der Residenz war.

zu allen Zeiten unfähig gewesen, einen hochbegabten Jüngling fürs Reich Gottes innerlich zu gewinnen, denn so willig und freudig sich eine Kinderseele aufschließt, wenn man ihr den ganzen Christus bringt, so unwillig schließt sie sich innerlich ab, wenn man ihr naht mit einem von menschlicher Vernunft zurechtgestutzten Christus. Wir möchten gegen den Nikomedier nicht gern ungerecht sein, aber verschweigen dürfen wir nicht, daß nach den Quelleneindrücken, die wir empfangen haben, Eusebios, dieses enfant terrible des vierten Jahrhunderts, viel an dem Knaben Julian verschuldet.

Cap. VII. War Julian getauft?

Wir bejahen diese Frage unbedingt. Zwar ist es nicht ohne Weiteres selbstverständlich; denn die beiden Augusti Constantius und Constans haben Beide, auch hierin das Beispiel ihres Vaters nachahmend, das Sacrament der heiligen Taufe erst viel später, der Erstere sogar erst in agone an sich vollziehen lassen. Wir bejahen aber bezüglich Julians die Frage auf Grund von positiven ganz unwiderleglichen Quellenzeugnissen. Sokrates[187]) sagt über die Zeit, in welcher sich Julians Abfall innerlich vorbereitet, in der er aber noch äußerlich die Maske festhielt, jetzt sei Julian ein *πλαστὸς χριστιανός*, früher sei er ein *γνήσιος* gewesen. Unter einem *γνήσιος*, einem genuinen Christen, vermögen wir aber nur einen Getauften zu verstehen. Dazu kommt das Zeugniß des Sozomenos:[188]) *ὅτι χριστιανὸς ἦν πρότερον, ἐκ νέου ἐμυήθη κατὰ τὸν θεσμὸν τῆς ἐκκλησίας*. *Μυηθῆναι* aber bedeutet wenigstens nach dem festen Sprachgebrauch der Ecclesiasten des vierten Jahrhunderts nur das sacramentale Eingeleibtwerden in die Christenheit durch die heilige Taufe.

Der Nazianzener[189]) redet von einem *ἀποῤῥύπτεσθαι* eines *λοῦτρον*. Diese Sünde aber wäre für Julian unmöglich gewesen, wenn er nicht vorher das *λοῦτρον* empfangen hätte. Julian ist, wie Sokrates[190]) bezeugt, später in Cäsarea Anagnost, Lector gewesen, hat also zum *κλῆρος* gehört. Einen Ungetauften aber in den Kleros auf-

[187]) Sokrates III, 1.
[188]) Sozomenos V, 2.
[189]) Gregor Naz. orat. IV, p. 101.
[190]) Sokrates III, 1.

zunehmen, widersprach so sehr allen Grundsätzen der alten Kirche, daß es selbst bei einem kaiserlichen Prinzen unmöglich war. Alle kirchlichen Quellen nennen den Julian mit Emphase den „Apostaten", ein Apostat sensu strictissimo war Julian aber nur, wenn er durch das Taufsacrament vorher ein vollbürtiger Christ gewesen. Hierzu tritt wenigstens subsidiarisch noch ein wichtiges psychologisches Moment. Die beispiellose Verbitterung Julians gegen das Christenthum erklärt sich dem Psychologen leicht, wenn er in ihr ein ohnmächtiges *κατὰ τοῦ κέντρου λακτίζειν* sieht und eine wenn auch nur anklagende Reaction der Taufgnade. Übrigens vertritt auch Gibbon[191]) entschieden diese Ansicht. Er sagt: tu the new faith, which his uncle had established in the Roman empire and in which he himself had been sanctified by the sacrament of baptism.

Wir erachten nach dem vorangehenden den Beweis als erbracht, daß Julian getauft gewesen.

Cap. VIII. Die Tage zu Makellon.

Als 342 Eusebios[192]) von Nikomedien gestorben war, ließ der Kaiser seine beiden Vettern Gallus und Julianus nach Makellon in Kappadokien bringen. Vielleicht war der mißtrauische Fürst peinlich berührt von der Theilnahme der hauptstädtischen Bevölkerung für die jungen Prinzen. Vielleicht auch trieb ihn die wohlwollende Erwägung, daß die Nähe des Hofes prinzliche Erziehung erschwere. Wenn das eine Verbannung war, so war es jedenfalls eine sehr erträgliche. Das kaiserliche Krongut Makellon lag nach dem Zeugniß des Sozomenos[193]) am Fuße des Berges Argeos nicht weit von der Hauptstadt Kappadokiens, Mazaka-Cäsarea an den Ufern des Halys in reizender Lage. Es hatte ein prachtvolles Schloß, welches an Bädern und mit Quellen reich versorgten Gärten Ueberfluß hatte. Hier genossen die Prinzen volle persönliche Freiheit und wurden sorgfältig unterrichtet und fürstlich bedient. Die einzige ihnen auferlegte Beschränkung war, daß sie Makellon nicht verlassen durften, außer wenn sie nach Cäsarea zur Kirche fuhren, um dort ihres Anagnostenamtes zu warten. In diese Zeit fällt der Bau

---

[191]) Gibbon history p. 65.

[192]) Der Nikomedier war ein Verwandter des Apostaten von Seiten der Mutter Basilina.

[193]) Sozomenos V, 2.

der Votivkirche über dem Grabe des Märtyrers Mammas. Beide Prinzen zusammen bauten sie, Julians Hälfte soll bald zusammengestürzt sein, wie Sozomenos andeutet, darum, weil er nicht mehr aus aufrichtigem Herzen den Bau unternommen. In der That fällt der Anfang des innern Zwiespaltes in Julians Leben in diese Tage von Makellon, der Zug zum Abfall unter der Maske äußrer kirchlicher Uebung. Hier in Makellon bereitete sich der furchtbare Contrast zwischen Schein und Wesen, der sich dann vergiftend durch Julians ganzes Leben hindurchzog, vor. Am Sonntage in der Kathedrale zu Cäsarea ein die Altarlectionen haltender Anagnost, vor den Augen der Menschen ein an der Märtyrerkirche eifrig bauender fürstlicher Jüngling — und doch ein mit antichristischem Geist getränkter, im Geheimen aus den Quellen des Heidenthums trinkender Prinz. Acht volle Jahre hat er zu Makellon gelebt von 342—350, elfjährig war er hingekommen, als neunzehnjähriger Jüngling verließ er das Schloß, weil ihn der Kaiser nach Constantinopel abrief, um dort seine Ausbildung vollenden zu lassen.

Cap. IX. Der studirende Jüngling.

Constantius giebt nun seinem Vetter zwei Lehrer, für die Grammatik den Lakoner Nikokles, für die Rhetorik den Ekebolios. Nur der letztere hat auf Julian einen bedeutenden und zwar unheilvollen Einfluß geübt.

Ekebolios war Christ, wenn auch sicherlich, weil von Constantius bestellt, ein Semiarianer. Daß ihm aber sein Christenthum nicht besonders tief ging, deutet Sokrates[194]) fein an: *παρ̕ Ἐκηβολίῳ τῷ σοφιστῇ χριστιανῷ τότε τυγχάνοντι*, das heißt: der damals g r a d e z u f ä l l i g C h r i s t war. Wir wissen auch, daß dieser arme Mann später unter der Regierung Julians dienstfertig sofort Heide wurde. Nach Julians Tode hat er sich für dumm gewordnes Salz erklärt und vor den Kirchthüren im Staube liegend in herzbrechendem Flehen um Wiederaufnahme in die Kirche des Herrn gebeten. Mag immerhin seine letzte Reue über den schmachvollen Abfall ernst gemeint gewesen sein, so viel steht doch fest, daß Ekebolios ein Character, wie ihn Julian der Jüngling gebraucht, sicher nicht gewesen. Das war schlimm, denn sein Einfluß auf Julian war durchaus nicht gering. Wir besitzen zwei Briefe[195]) des Kaisers an ihn. Der erste Brief, der

[194]) Sokrates III, 1.

[195]) Julian Epist. XIX, und XLIII.

in scherzendem Tone beginnt, am Schluß aber den Scherz dem alten Lehrer gleichsam abbittet, bezeugt eine gewisse Vertraulichkeit des Verhältnisses.

Der zweite, in dem sich der Kaiser seiner Christenverfolgungen rühmt seinem Lehrer gegenüber, der selbst Christ gewesen war, gereicht sicher beiden zur schweren Unehre. Wir glauben nicht, daß Ekebolios seinen Schüler in seiner Christomachie positiv bestärkt hat, meinen aber, daß er negativ an des Kaisers Apostasie eine schwere Mitschuld trägt, weil die Widerstandsunfähigkeit des schwächlichen Mannes mit dazu beitragen mußte, dem Kaiser das Christenthum nicht von seiner starken Seite zu zeigen.

Nachdem Julian längere Zeit in Constantinopel gelebt, erhält er die Erlaubniß nach Nikomedien zu gehen, um dort seine Studien fortzusetzen. Hier fällt er nun bald in die Hände der heidnischen Sophisten, die ihn ganz direct in die entschiedenste Christomachie hinein treiben und die, was bei dem ethischen Unwerth der meisten dieser Männer nicht wunderbar ist, dem unglücklichen Jüngling zugleich die Maske widriger Heuchelei aufdrücken. Da sind es denn nach einander zum Theil auch neben einander vier Philosophenkreise gewesen, die auf Julian einen nachhaltigen Einfluß geübt haben.

1. Der Nikomedische Kreis, dessen geistiges Haupt der Sophist Libanios war.

2. Der Pergamenische Kreis, dessen Haupt Aedesios war und welchem wir den Chrysanthios, Priscus und Eusebios von Myndos zurechnen.

3. Der Ephesinische Kreis, dessen Haupt der unheimliche Agitator, Mager und Goët Maximus war.

4. Der Athenische Kreis, der sich um Prohäresios schaarte.

Wir kennen diese Philosophen näher aus des Eunapios Lebensbeschreibungen, die darum so wichtig sind, weil Eunapios mit einzelnen dieser Männer nahe verwandt, mit andern persönlich bekannt war. Die vitae sind in entschieden julianophilem Sinne geschrieben, was uns nicht wundern kann, da ja Eunapios des Kaisers Waffengefährte auf dem Kriegszuge nach Persien gewesen.

Die verhältnißmäßig sympathischste Gestalt unter allen diesen Sophisten ist unstreitig Chrysanthios. Ihn hat Julian[196]) einmal ge-

[196]) Eunapios ed. Wyttenbach. Amsterdam, 1822. p. 50.

beten: *εἴ τί σοι μέτεστιν ἀληθείας, ὦ φίλε Χρυσάνθιε, φράσον μοι σαφῶς, τίς ὁ ἐπίλογος τῆς ἐξηγήσεως.* Auch die meiste relative Selbstlosigkeit wohnte dem Chrysanthios bei. Er hat sich von Stellenjägerei ganz frei gehalten. Er hat sich die Würde eines heidnischen Oberpriesters von Lydien förmlich aufzwingen lassen.[197]) Er hat zwar endlich auf unablässiges Drängen den Prinzen in Ephesus[198]) besucht, aber später dem Rufe an den Hof des Cäsars in Gallien entschieden widerstanden.[199])

Der geistig bedeutendste von allen diesen Sophisten war unzweifelhaft

Prohäresios.

Zu seinen Füßen haben ja auch Basileios und der Nazianzener ihre formale humanistische Bildung sich erworben. Er und sein College Himerios waren nach des Sozomenos[200]) Urtheil die damals bewährtesten Sophisten (*οἱ τότε δοκιμώτατοι*) in Athen. Zu ihm fühlte sich Julian mächtig hingezogen: *Ἰουλιανὸς ἐπὶ τὸν Προαιρέσιον ἐπέκλινε τὴν ψυχήν*, so berichtet Eunapios[201]); ihn vergleicht Julian[202]) später mit dem Perikles und sagt ihm nach, wenn er geredet habe, so sei das gewesen: *ὥσπερ οἱ ποταμοὶ τοῖς πεδίοις ἐπαφιᾶσι τὰ ῥεύματα.* Ja als dieser Prohäresios, der Sohn des Pankratios, ein Kappadoker aus Cäsarea, in Rom erschien, da stiftete man auf einer Säule die Inschrift:

Ἡ ΒΑΣΙΛΕΥΟΥΣΑ ῬΩΜΗ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΑ ΤΩΝ ΛΟΓΩΝ

und wie sehr Alles damals des Lobes dieses Prohäresios voll war, beweist das Wort: *ὦ Προαιρέσιε αἰσχρὸν γάρ ἐστι καὶ λέγειν καὶ βασιλέα ἐπαινεῖν σου παρόντος ἕτερον.* Wir denken uns den Einfluß des Chrysanthios und Prohäresios auf den Kaiser sehr groß, aber er war der verhältnißmäßig noch am wenigsten gefährliche. Dazu freilich haben sie mitgeholfen, den Julian wieder innerlich zum Heiden zu machen, aber zum heidnischen Fanatiker haben sie ihn nicht gemacht,

---

197) Eunapios p. 57.
198) Eunapios p. 55.
199) Ibidem.
200) Sozomenos VII, 17.
201) Eunapios p. 78.
202) Julian Epist. II.
203) Eunapios p. 89.

am allerwenigsten Prohäresios, von welchem Einige sogar meinen, er sei selbst Christ gewesen, dessen jedenfalls auch große christliche Schüler, auch ein Basileios und ein Gregor mit dankbarer persönlicher Verehrung gedenken. Das eigentliche Gift haben in des Apostaten Herz sicherlich zwei andere Männer gespritzt. Zunächst:

Libanius.

Gibbon[204]) setzt diesen Mann in die Jahre 314—390, läßt ihn in Nikomedien geboren sein und in Nikäa, in seiner Vaterstadt, in Constantinopel, in Athen und zuletzt in Antiocheia lehren. Es war eine unselige Begegnung zwischen Julian und Libanius, als der Erstere in Nikomedien erschien. Die Begegnung war zwar zunächst keine persönliche, weil der Prinz das Versprechen, sich von Libanius fern zu halten, hatte geben müssen, aber in der Libanius-Atmosphäre hat er gelebt, des Libanios Schriften hat er gierig verschlungen und auch bald seines Versprechens vergessend die persönliche Bekanntschaft gemacht. Der Sophist muß es dem Jüngling bald angethan haben. Der Verkehr wird so vertraulich, daß später in einem Briefe[205]) Julian schließt *ἔρρωσό μοι, ἄδελφε ποθεινότατε καὶ προσφιλέστατε.* Julian schwärmt so für Libanios, daß er in einem andern[206]) Briefe in das Lob ausbricht: *μακάριος εἶ λέγειν οὕτω, μᾶλλον δὲ φρονεῖν οὕτω δυνάμενος,* und dann fortfährt: *ὦ λόγος, ὦ φρένες, ὦ σύνεσις, ὦ διαίρεσις, ὦ ἐπιχειρήματα, ὦ τάξις, ὦ ἀφορμαὶ, ὦ λέξις, ὦ ἁρμονία, ὦ συνθήκη.* Er hat ihm auch später das hohe Erzamt eines *ἔπαρχος τῆς αὐλῆς* angetragen, welches aber der stolze Gelehrte mit dem Worte abgelehnt: *σοφιστὴν εἶναι μείζονα.*[207]) Was war es nun, was den Julian an Libanios so mächtig anzog, so anzog, daß Eunapios[208]) berichten kann: *ἐθαύμασε δὲ καὶ ὅσον ἀνθρώπινον τὴν ἐν τοῖς λόγοις χάριν?* Sittliche Hoheit kann es nicht gewesen sein, denn diese grade fehlte dem Libanios. War er doch aus Constantinopel um eines schweren Verdachtes *περὶ τὰ μειράκια*[209]) willen verwiesen worden.

---

[204]) Gibbon history Tom. IV, p. 119.
[205]) Julian Epist. III, p. 7.
[206]) Julian Epist. XIV, p. 20.
[207]) Eunapios p. 100.
[208]) Ibidem p. 99.
[209]) Ibidem p. 97.

Sein häusliches Leben war trostlos genug. Er lebte mit einer ungebildeten Person in wilder Ehe:[210]) γάμου δὲ καὶ οὗτος ἠμέλησε, πλὴν ὅσαγε αὐτῷ γυνή τις συνῆν, οὐκ ἀπὸ ὁμοίας τῆς ἀξιώσεως. — Das Band, welches Julian und Libanios verband, war innre Wahlverwandtschaft. Beide waren reich, aber einseitig veranlagte Naturen. Ihre Begabung ging nur in eine Dimension, nämlich in die Breite. Ihr Bildungstrieb streckte sich nur nach der formalen Bildung. Dies alles hätte aber höchstens eine persönliche Freundschaft zwischen beiden erzeugt. Verhängnißvoll für die Welt- und Kirchengeschichte ist Libanios erst dadurch geworden, daß ihm, dem verbitterten Heiden, bei genauerer Bekanntschaft mit seinem prinzlichen Schüler der Gedanke durch die Seele schoß: Julian ist der Mann, der die entthronten Götter noch einmal auf den Thron setzen kann. Diesen Gedanken schleuderte er als Pfeil in Julians Herz. Das ist die Portion Gift, die der Prinz dem Libanius dankt. Weil aber Libanius kein Mann der That war, sondern nur ein principieller Agitator, so sorgte er dafür, den unglücklichen Prinzen mit dem Manne zusammenzuführen, der sein zweites böses Princip werden sollte, wie Eusebios von Nikomedien sein erstes gewesen war, mit:

Maximus.

Maximus, ein Epeirot oder Byzantiner, war ein imposanter schöner Mann. Sein Organ war wie das der Athene oder des Apollo, mit seinen Augen beherrschte er seine Umgebungen.[211]) Er war ein Glied einer berühmten Philosophenfamilie, sein Bruder Claudianus lehrte zu Alexandreia, ein anderer Bruder Nymphidianus zu Smyrna.[212]) Maximus selbst war ein Mann böser That, in allen magischen Künsten wohlerfahren, diplomatisch ungewöhnlich reich veranlagt. Er ward allmälig das Haupt jener großen über den ganzen Orient verzweigten Philosophenverschwörung, die sich das Ziel gesteckt, die Götteraltäre wieder aufzurichten und die sich zum Werkzeug für die Ausführung dieses Planes den Julian erkoren. Die diplomatische Meisterleistung dieser Häterie bestand darin, daß sie dem jungen Fürsten, der nur der Getriebne war, einredeten, er sei der Treibende. Es läßt sich aus den Quellen genau nachweisen, daß Julian dann immer einen

---

[210]) Eunapios p. 98.
[211]) Eunapios p. 46.
[212]) Eunapios p. 47.

namhaften Schritt nach vorwärts in seiner Christomachie that, wenn Maximus bei ihm war. In Ephesus[213]) haben sich beide zuerst gesehen, der Cäsar Julian läßt dann den Maximus nach Gallien kommen.[214]) Maximus begleitet den Kaiser in den persischen Krieg.[215]) So groß war Julians Devotion gegen den Maximus, daß selbst später des Kaisers heidnische Umgebung Anstoß an dieser Vertraulichkeit nahm. Ammian[216]) beschreibt uns Julians Haltung bei einer Wiedersehensscene mit Maximus: exsiluit indecore et qui esset oblitus effuso cursu longe progressus exosculatum susceptumque reverenter secum induxit per ostentationem intempestivam nimius captator inanis gloriae visus und Julian[217]) selbst bezeugt in einem Briefe, daß er mit des Maximus Briefen schlafen gehe und daß ihm dieselben als immer wieder neu des Morgens zuerst in die Hand kämen. Diese großartige Vertrauensstellung mißbrauchte Maximus zu einer schmählichen geistigen Unterjochung seines prinzlichen Adepten. Freilich sammelte sich allmälig im Volke auch eine solche Fülle von Haß gegen den Maximus, daß, als später der Kaiser Valens[218]) ein schweres Strafgericht an dem Sophisten vollzog, selbst Heiden das billigten. Neben Maximus erscheint in der Regel sein Freund Priscus auf der Bildfläche.

Ergänzend fügen wir noch hinzu, daß auch der Philosoph Jamblichos aus Chalkis dem Julian persönlich sehr nahe gestanden. An ihn hat der Kaiser mehrere[219]) charakteristische Briefe geschrieben. Sie alle sind seines Lobes voll. Segensreich war des Jamblichos Einfluß sicher nicht. Er war ja ein Schüler des Porphyrios von Tyros, des Mannes, der in seiner Isagoge Porphyriana, das ist in seinen *κατὰ Χριστιανῶν λόγοι πεντεκαίδεκα* giftige Pfeile gegen das Christenthum geschleudert. Jamblichos stammte also so recht eigentlich aus christomachischen Kreisen und wurde ein Feuerwerker für Julians Christomachie.

Gab es denn aber gar kein christliches Gegengewicht in Julians Nähe gegen seine trostlose Paganisirung? Ganz hat es ihm an Berührungen mit festen Christen nicht gefehlt. Als er zu Athen studirte, lernte er das ausgezeichnete Brüderpaar von Nazianz:

---

213) Eunapios p. 51.
214) Ibidem p. 53.
215) Ibidem p. 57.
216) Ammian XXII, 7.
217) Julian Epist. XV, p. 20.
218) Eunapios p. 58.
219) Julian Epist. XL, LX, LXI.

Gregor und Cäsarius

kennen und er muß viel mit ihnen zusammen gekommen sein, denn, als er später in der Hofburg den Cäsarius als kaiserlichen Leibarzt wiederfand, verkehrt er mit ihm wie ein Universitätsfreund und erst als sich dessen festes Christenthum allen Versuchungen zur Apostasie gegenüber bewährt hatte, brach er in den characteristischen Seufzer[220]) aus: ὢ πατρὸς εὐτυχοῦς, ὢ παίδων δυστυχῶν. Er preist Gregor den Vater selig, daß er zwei so ausgezeichnete Söhne gehabt, er nennt die Söhne unselig, weil sie seinen Verkehrungsversuchen widerstanden. In Athen hat er auch den:

Basileios

kennen gelernt, den innerlich königlichen Jüngling, der sich schon als Student des Evangelii von Christo nicht geschämt hat, und dessen vornehmste Begabung darin bestand, daß sich der wunderbaren Anziehungskraft seiner Person kaum Jemand entziehen konnte. Auch dem Julian hatte sich des Basileios Bild fest eingeprägt. Er hat später an ihn einen Brief[221]) geschrieben, der beinahe an bräutliche Sehnsucht anklingt: Ἴθι οὖν, σπεῦδε παρ' ἡμᾶς, ἀφίξῃ γὰρ φίλος παρὰ φίλον, σύνεσμεν γὰρ ἀλλήλοις οὐ μετὰ τῆς αὐλικῆς ὑποκρίσεως, ἀλλὰ μετὰ τῆς προσηκούσης ἀλλήλοις ἐλευθερίας. Ja der Kaiser scheint sogar Disputationen mit Basileios zu wünschen, welche armis aequalibus zu führen sein. Sie sollten mit einander verkehren ἐλέγχοντες καὶ ἐπιτιμῶντες. Leider scheint diese Begegnung nicht zu Stande gekommen zu sein, wenigstens erfahren wir über sie Nichts. Dagegen trat ihm ein anderer Christ in den Weg, dessen Einfluß durchaus unheilvoll werden sollte. Als der Stiefbruder Gallus von Julians innerer Paganisirung hörte, da schickte er, wie Philostorgios[222]) erzählt, den Aëtios zu ihm, damit er ihn im Christenthum erhalte. Die Wahl des Gallus war so unglücklich, wie nur irgend möglich gewesen. Was sollte der crasse Arianer dem Julian sagen! und so hatte denn seine Sendung in Wahrheit keinen andern Erfolg, als den einen traurigen, daß sich Aëtios persönlich dem Julian anfreundete und später sein böser Rathgeber blieb. Als Kaiser berief ihn

---

[220]) Gregor Naz. orat. VII, p. 206.

[221]) Julian Epist. XII, p. 17. Wir glauben mit Baronius, daß dieser Brief wirklich an Basileios ὁ μέγας gerichtet ist.

[222]) Philostorgios III, 16 u. 27.

Julian in seine Nähe[223]) und appellirt in dem Berufungsschreiben ausdrücklich an die alte Bekanntschaft: ἀλλὰ γὰρ καὶ παλαιᾶς γνώσεως τε καὶ συνηθείας μεμνημένος ἀφικέσθαι προτρέπω μέχρις ἡμῶν. Julians Lehrjahre schlossen mit den 1½ Athenischen Semestern ab. Welches war nun das Resultat seiner Entwicklung? Er hatte äußerlich ungewöhnlich viel gelernt, war in der griechischen Literatur und Mythologie so erfahren, wie außer Libanius wohl kein Zeitgenosse, und wenn er dies im Alter von 23 Jahren erreicht hatte, so war das nur möglich durch seine ungeheure Arbeitskraft. Er schlief wenig und arbeitete oft ganze Nächte hindurch, wenn auch sein Arbeiten planlos und ungeordnet war, und im Wesentlichen auf das Aufspeichern eines riesigen Einzelwissens hinzielte. Innerlich aber war Julian total verarmt. Er hatte am Glauben vollkommen Schiffbruch gelitten, er war ein entschiedner Heide, ja er war des Herrn Jesu und seines Reiches ausgesprochner persönlicher Feind. Weil er aber dazu, ein Märtyrer seiner Überzeugung zu werden, absolut weder das Zeug noch den Willen hatte, deckte er sich äußerlich mit der Maske des Christenthums und so verkümmerte der ursprünglich hochveranlagte Prinz zum raffinirten Schauspieler, der immer mit fein einstudirten Rollen auftrat. Mit dem innern Zwiespalt seines Wesens harmonirte seine äußere Erscheinung. Nach Ammian[224]) war der Prinz mittelgroß, mit weichem Haupthaar, schönen feurigen Augen, lieblichen Augenbrauen, ganz regelrechter Nase und kühn getragnem Nacken. Ganz anders schildert ihn der Nazianzener und selbst, wenn dessen Schilderung in zu düstern Farben gehalten sein sollte, so bleibt immer noch die Selbstbeschreibung übrig, die uns Julian im Misopogon[225]) giebt. Er sagt, er sei φύσει μὴ λίαν καλὸς μήτ' εὐπρεπὴς μηθ' ὡραῖος. Er bespöttelt seinen βαθὺς πώγων und erwähnt auch ausdrücklich die Läuse, die sich in ihm herumtreiben. Vielleicht haben Beide, Ammian und Julian recht gezeichnet, nur daß Ammian wohl die körperliche Veranlagung, Julian die thatsächliche Erscheinung malt.

---

223) Julian Ep. XXX, p. 52.
224) Ammian XXV, 4.
225) Julian Misopog. p. 31. 32.

Cap. X. Julians Eintritt ins politische Leben. Eusebia und Helena. Die inviolata castitas.

Es traten politische Ereignisse ein, welche plötzlich und innerlich unvermittelt den Philosophenschüler und Stubengelehrten in das Gewoge der Weltgeschichte stellten. Sein Stiefbruder Gallus, der Cäsar des Orientes, war von Constantius abberufen, grausamer Mißregierung angeklagt und als Verschwörer hingerichtet worden. In den Proceß gegen Gallus war auch Julian verwickelt. Da tritt die regierende Kaiserin Eusebia[226]) fürbittend für ihn ein. Sie erlangt seine Freisprechung und zu Mailand, wohin Constantius seinen Vetter berufen hatte, erfolgt zunächst eine äußere Versöhnung. Weil nun das Reich dringend eines Cäsars bedurfte, erreicht Eusebia durch ihre Fürbitte sogar die Ernennung Julians zum Cäsar der provincia Galliarum und Constantius vermählt mit Julian, seinem Vetter, sogar seine jünste Schwester Helena. Weil denn die Kaiserin Eusebia so tief in Julians Leben eingegriffen, so sei uns noch ein kurzes Wort über sie verstattet.

Eusebia.

Die Kaiserin war das einzige Weib, welches dem Julian imponirt hat. Er vergleicht sie in seiner Lobrede mit der Penelopeia, die dem Griechen grade so das Ideal echter Weiblichkeit war, wie später den heidnischen Germanen die Chriemhild. Eusebia liebt den Julian mit mütterlicher Zärtlichkeit. Ich sage mit: „mütterlicher"; denn rein war das Verhältniß zwischen Beiden sicher. Sie sorgt bei der Vermählung, wie eine treue Mutter, für die Ausstattung. Sie war nach Zosimos[227]) hochgebildet und klug weit über die weiblichen Grenzen hinaus (*τὴν γυναικείαν ὑπεραίρουσα φύσιν*) und Ammian[228]) sagt von ihr, sie habe corporis morumque pulcritudine alle übertroffen Sie stammte aus vornehmem Römergeschlecht und zwei ihrer Brüder Eusebius und Hypatius hatten es bis zu Consularen Würden gebracht. Freilich schleudert derselbe Ammian gegen Eusebia eine furchtbar schwere Anklage. Er erzählt nämlich,[229]) die kinderlose Kaiserin habe aus Eifersucht, ihre Schwägerin Helena könne dem Throne Erben schenken, die Wehmutter bestochen, daß sie Julians in Gallien gebornes Söhnlein mit List umgebracht (quod

---

[226]) Zosimos III, 1.
[227]) Zosimos l. l.
[228]) Ammian XXI, 5.
[229]) Ammian XVI, 10.

obstetrix corrupta mercede mox natum praesecto plusquam convenerat umbiculo necavit). Sie habe dann unter dem Schein der Zuneigung die Helena nach Rom gelockt und ihr ein Tränklein eingegeben, um auch sie zur Sterilität zu verurtheilen. Wir halten diesen Bericht des Ammian für ein kritiklos nachgesprochnes böses Gerede. Nichts in dem sonstigen Lebensbilde der hochsinnigen Kaiserin läßt sie einer solchen Schandthat fähig erscheinen. Wir stimmen hier mit Auer[230]) gegen Mücke[231]) überein. Ist doch dem Ammian wiederholt etwas Menschliches begegnet, hat er doch bona fide wiederholt etwas Falsches berichtet. So rühmt Ammian[232]) dem Apostaten eine „inviolata castitas“ nach und doch protestirt Julian indirect in seinen Briefen feirerlich gegen diese Ehre. Er schreibt an den Jamblichos:[233]) *πάλιν ἐπανιόντος τοῦ τροφέως τῶν ἐμαυτοῦ παιδίων.* Er schreibt an den Sosipater:[234]) *τὸν γὰρ τροφέα τῶν ἐμαυτοῦ παίδων Ἀντίοχον.* Für jeden, der auch nur etwas Griechisch versteht, der weiß, was *ἐμαυτοῦ* bedeutet, was ein *τροφεύς* ist, erweisen diese Stellen zur Evidenz, daß Julian leibliche Kinder gehabt, für die er einen Hauslehrer Antiochos gehalten. Nun war Helena kinderlos verstorben, anderweitig vermählt hatte sich Julian nicht, es bleibt also nach den Gesetzen einfachster Logik nur die eine Annahme übrig, daß er illegitime Kinder gehabt. Die wunderliche Conjectur des gelehrten Heyler,[235]) des Herausgebers von Julians Briefen, jene Wendungen seien metaphorisch zu verstehen, der *τροφεύς* sei der Bibliothekar, die *παῖδες* seien Bücher, ist doch gar zu abenteuerlich, als daß sie überhaupt einer ernstlichen Abfertigung bedürfte. Wir glauben sie so lange nicht, bis uns Jemand den Beweis liefert, daß im Griechischen „Buch“ bisweilen auch „*παῖς*“ und „Bibliothekar“ bisweilen auch „*τροφεύς*“ heißen könne. Wenn aber die fanatischen Vertheidiger jener metaphorischen Auffassung zu ihren Gunsten anführen, daß die kirchlichen Gegner Julians ihm sicherlich einen Vorwurf daraus gemacht hätten, wenn sie um die Existenz illegitimer Kinder gewußt, so vergessen oder verschweigen sie, daß wenigstens der Nazianzener[236]) auf

[230]) Auer p. 49.
[231]) Mücke p. 163.
[232]) Ammian XXV, 4.
[233]) Julian Epist. XL.
[234]) Julian Epist. LXVIII.
[235]) Heyler Juliani Epistolae Mainz 1827, p. 356.
[236]) Gregor Naz. orat. IV, p. 88.

eine blos äußerlich zur Schau getragne Keuschheit deutlich genug anspielt, wenn er sagt: *κρύπτων ἐν ἐπιεικίας πλάσματι τὸ κακόηθες*. Wenn aber die inviolata castitas Julians trotz der bestimmten Versicherung Ammians auf so schwachen Füßen steht, so werden wir sicher wenigstens berechtigt sein, auch die schwere Anklage gegen die Eusebia auf so lange für unbegründet zu halten, bis sie uns nicht auch noch durch andre Quellenzeugnisse erhärtet wird.

Cap. XI. Julian der Cäsar.

Am 9. November 355, als an Julians Geburtstage, als er das vierundzwanzigste Lebensjahr vollendet, fand zu Mailand seine Investitur statt. Constantius, der hierin gern seinem großen Vater nachahmte, hielt bei dieser Gelegenheit eine wirklich feurige und beredte Ansprache, die uns Ammian[237]) erhalten hat, und die den Beweis liefert, daß durch die Fürbitte der Eusebia des Constantius Mißtrauen zunächst wirklich geschwunden war. Er redet ihn an: Julianum hunc fratrem meum patruelem, er nennt ihn einen juvenis jam elucentis industriae, einen adolescens vigoris tranquilli, cujus temparati mores imitandi potius, quam praedicandi. Er bezeugt ihm, daß seine praeclara indoles bonis artibus instituta sei. Er redet ihn endlich an: amatissime mihi omnium frater. Am 15. November hatte die Vermählung mit Helena stattgefunden, am 1. Dec. bricht Julian auf, noch ein Stück Weges vom Kaiser begleitet, und wenn ihm Constantius den Marcellus und Salustius beigegeben und ihnen einen bedeutenden Einfluß eingeräumt hatte, so war das zunächst wohl eine wohlmotivirte Vorsicht, weil sich ja doch erst zeigen sollte, ob der aus den Athenischen Hörsälen berufne Cäsar zum Regieren auch wirklich das Zeug haben werde. Später gelang es einer neuen Fürbitte der Eusebia, den Constantius zu vermögen, daß er zu dem Cäsarischen Namen dem Julian auch volle Cäsarische Gewalt verleihe. Julians politische, diplomatische und militärische Mission war eine außerordentlich schwere. Schon auf dem Marsche nach Gallien ereilte ihn die Schreckenskunde, daß Cöln gefallen sei. Die ihm überwiesnen Streitkräfte waren an Zahl unzureichend, die Soldaten waren durch Niederlagen gedemüthigt, schlecht

---

237) Ammian XV, 8.

disciplinirt, schlecht bezahlt und es ist ein Gebot der Gerechtigkeit, anzuerkennen, daß sich Julian in der Zeit vom Dec. 355 bis zum Herbst 357 als militärischer Organisator, als Held und als Stratege unbedingt bewährt hat. Zuerst reorganisirt er im Feldlager zu Vienna das Heer, füllt die defecten Cadres durch Freiwillige, haucht ihnen altrömischen Soldatengeist und Disciplin ein und stellt so ein kleines, aber vorzüglich geschultes Heer auf. Wir müssen es uns versagen, diese Leistung in ihren einzelnen Momenten zu zeigen, wir dürfen aber hier unbedingt auf Mücke[238]) verweisen, der grade die Rheinfeldzüge mit großer Sorgfalt beschrieben. Wir übergehen darum die Defensivkämpfe des Jahres 356, in welchen es sich um die Abwehr der kräftigen Vorstöße der Alamannen über den Rhein handelte. Wir verweilen nur einen Augenblick bei Julians in das Jahr 357 fallender Großthat.

Cap. XII. Der Sieg bei Straßburg.

Der Alamannenkönig Chnodomar[239]) hatte ein großes Heer gesammelt. Unter ihm diente sein Neffe Agenarich, Mederichs Sohn, ein Jüngling, der sich als Geißel griechische Bildung angeeignet und den Beinamen Serapion angenommen hatte, außer ihm noch fünf andre Führer königlichen Geschlechtes und die Blüte des Alamannischen Adels. Bei Straßburg trafen beide Heere auf einander. Die Entscheidungsschlacht stand bevor. Der Cäsar ist sich der gewaltigen Tragweite dieses Kampfes voll bewußt. Er hält am Abend vor der Schlacht mehrere Ansprachen, die zwar phrasenreich anfangen, sich aber am Schluß zu echt soldatischer Beredsamkeit erheben. Als ihm ein Fahnenträger Namens der Soldaten zugerufen: Perge, felicissime omnium Caesar, quo te fortuna prosperior ducit, tandem per te virtutem et consilium militare sentimus, i praevius, ut faustus antesignanus, da antwortet Julian: En commilitones, diu speratus praesto est dies, compellens nos omnes, elutis pristinis maculis Romanae majestati reddere proprium decus. Mitten in der Schlacht ruft er der fliehenden römischen Reiterei zu: Quo cedimus, viri fortissimi, redeamus ad nostros, saltem gloriae futuri participes, si eos pro republica dimicantes non relinquimus inconsulte. Der

---

238) Mücke I. Theil.

239) Ammian XVI, 12.

Kampf war furchtbar heiß, die römischen Reiter wurden geworfen, aber das Fußvolk stand wie eine Mauer. Chnodomar, der königliche Greis, that Wunder der Tapferkeit, aber an den römischen Manipeln prallten alle Angriffe der Alamannen ab. Julian hat die Schlacht gewonnen.

Der fliehende Chnodomar, eine edle Germanengestalt, bleibt in einem Sumpfe stecken, wird erkannt, gefangen und nach Rom geschickt, wo er bald stirbt. Julian lobt das tapfre Fußvolk, er straft ernst die Reiter, welche geflohen. Er legt ihnen Weiberkleider[240]) an: *ἀμφιέσας δὲ ἐσθῆτι γυναικείᾳ*. Das hat geholfen, die Reiter haben in den späteren Kämpfen ihn nie im Stich gelassen. Es kann uns nicht überraschen, daß dieser große Sieg, in altrömischem Styl erfochten, hochgefeiert wurde. Es wuchs eine förmliche Julianliteratur, wie aus der Erde hervor, *πολύστιχοι βίβλοι* werden von den *συγγραφεῖς* und *ποιηταί* über Julian geschrieben[241]) und Zosimos[242]) vergleicht den Sieg bei Straßburg mit Alexanders Siegen über Dareios. Es muß ja auch unbedingt anerkannt werden, daß sich Julian auf dem Siegesfelde von Straßburg als bedeutenden Feldherrn erwiesen.

Die beiden Jahre 358 und 359 waren gleichfalls kampfesreich, nur daß Julians Rheinfeldzüge dieser Jahre schon einen offensiven Character haben, da der Tag von Straßburg den Germanen die Lust zu Vorstößen nach Gallien benommen hatte. Auf einem seiner Offensivzüge rückt Julian bis an das Herkynische Waldgebirge, nimmt den Sohn des König Vadomar gefangen und schickt ihn nach Rom. Uebrigens zeigt der Cäsar in diesen beiden Jahren auch reiche Begabung zum Regieren. Er wirbt mit außerordentlichem Erfolge um die Herzen der Soldaten. Die christliche Maske hatte er noch nicht abgeworfen, obgleich der Umstand, daß grade im Jahre 357 Constantius scharfe Gesetze gegen die Wahrsager, Magier und über die Apostaten gab, uns stark darauf hinzudeuten scheint, daß diese Gesetze innerlich mit an Julian adressirt waren, weil Constantius wohl von dem geheimen paganistischen Treiben seines Vetters und Cäsars gehört haben konnte. Es sind dies die Gesetze d. d. Mediolani 8 Kal. Febr. de divinatoribus, Mediolani Non. Dec. de magis, Mediolani 5 Non. Jul. de apostatis.[243])

[240]) Zosimos III, 3.
[241]) Zosimos III, 2.
[242]) Zosimos III, 3.
[243]) Auer p. 95. 96. 101.

Daß sie alle die Mitunterschrift Julians tragen, versteht sich von selbst. Bei allen allgemeinen Gesetzen stand der Name des Cäsars hinter dem des Augustus.

Dunkle Gerüchte über Julians innern Paganismus, vielleicht auch Neid gegen seines Cäsars glänzenden Waffenruhm und die tarda necessitas, weil er für den Perserkrieg Kerntruppen brauchte, veranlaßten den Constantius, daß er im Frühjahr 360 den Tribunen und Notar Decentius nach Gallien sendete, um von Julian die Ueberlassung der Legionen der Aeruler und Bataver, der berühmten Eliteschaar der Petulanten und von 300 auserlesnen Kriegern zu fordern. Die Forderung des Kaisers, der zwar Julian zunächst scheinbar nachgab, führte zur Katastrophe.

Cap. XIII. Die Revolution von Paris 360.

Die Petulanten waren bereits in Marsch gesetzt, um unter Führung des kaiserlichen Commissars Decentius nach dem Oriente aufzubrechen. Sie waren in gedrückter Stimmung, weil sie an der Heimat hingen, zum Theil beweibt waren und überdies bei der Anwerbung sich nur verpflichtet hatten, am Rhein zu dienen. Da hatte, wie Ammian[244]) berichtet, ein quidam ein Flugblatt (famosus libellus) heimlich im Lager ausgestreut: Nos quidem ad orbis terrarum extrema ut noxii pellimur et damnati, caritates vero nostrae Alamannis denuo servient, quas captivitate prima post internecivas liberavimus pugnas. Sie ziehen durch die Straßen von Paris, dem damaligen Hauptquartier Julians. Paris, damals erst eine πολίχνη,[245]) wurde der Schauplatz einer Revolution. In den Straßen der Vorstadt begegnet der Cäsar wie zufällig den Soldaten. Er hält eine Anrede an sie, ermahnt sie officiell zum Gehorsam gegen die Befehle des Augustus, implicite aber wirft er den Funken der Empörung in ihre Herzen. A studied oration nennt daher Gibbon[246]) mit Recht diese scheinbar improvisirte Rede. Darauf bewilligt Julian den Soldaten ein Abschiedsgelage.

Die Becher kreisen, die Köpfe werden erhitzt, das Blut wallt. Der Cäsar wartet in seinem Zelt gespannt auf Nachricht, gerade so, wie

---

[244]) Ammian XX, 4.
[245]) Zosimos III, 9.
[246]) Gibbon hist. IV. p. 8.

in demselben Paris beinahe 15 Säcula später der Präsident Louis Napoleon beim Staatsstreich auf die Entscheidung gewartet. Da stürmen die trunknen Krieger heran und rufen nach Ammian[247]) den Julian zum Augustus aus, oder wie Zosimos[248]) sagt: *ἀνεῖπόν τε Σεβαστὸν αὐτοκράτορα*. Julian, auch in dieser Nacht ein meisterlicher Schauspieler, widersteht lange: till the third hour of the day, sagt Gibbon[249]), *φανείσης δὲ ἡμέρας* berichtet Libanius.[250]) Endlich als das Tages Licht die dramatische Scene schon hell beleuchten konnte, giebt er nach, coactus, so Ammian, *σὺν βίᾳ τὸ διάδημα τῇ κεφαλῇ ἐπέθεσαν*, so Zosimos. Er ward auf einen Schild gesetzt und zum Augustus proclamirt. Das fehlende Diadem soll zuerst durch ein Weiberkopfband, dann durch die phalera eines Rosses ersetzt werden. Gegen Beides protestirt Julian. Darauf löst der Drakonarier Maurus die zu seiner Uniform gehörige Kette ab und fügt sie um des Cäsars Haupt als Nothdiadem. In diesem etwas theatralischen Aufzuge hält Julian seine Thronrede, die improvisirt scheinen sollte, aber natürlich fein einstudirt war und die mit dem Versprechen schließt: ut neque civilis quisdam judex neque militiae rector alio quodam praeter merita suffragante ad potiorem veniat gradum. In dieser Nacht hat er natürlich einen Traum. Es erscheint ihm der Genius publicus — das klingt schon ganz heidnisch — und ruft ihm zu: Olim, Juliane, vestibulum aedium tuarum observo latenter, augere tuam gestiens dignitatem et aliquoties tanquam repudiatus abscessi; sed si ne nunc quidem recipior, sententia concordante multorum, ibo demissus et maestus. Characteristisch ist, daß selbst dieser Genius nur von einer sententia multorum, aber nicht mehr von einem gar zu großen Zwange redet.

Hiermit stimmt ausdrücklich das Zeugniß des Eutropius:[251]) Julian sei Consensu militum zum Augustus erhoben worden. Also kam wohl der Sensus von ihm und nur der Consensus von den Soldaten. Ob übrigens das Traumgesicht von den zwei Bäumen, welches Julian selbst im Briefe an den Oribasios[252]) erzählt, mit dem Genius-Traum

---

247) Ammian XX, 4.
248) Zosimos l. l.
249) Gibbon p. 9.
250) Libanius orat. X in Jul. nec. p. 284 C.
251) Eutropius X, 15.
252) Julian Epist. XVII, 22.

in der Nacht nach der Revolution identisch ist, wagen wir nicht zu entscheiden.

Wir vermögen die Pariser Katastrophe in keinem andern Lichte anzusehen, als daß sie ein mit des Cäsars Einverständniß abgekarteter Staatsstreich war, bei dem Julian seine Rolle tragokomisch genug gespielt hat. Der Fanatiker in ihm brannte darauf, mit seinen paganistischen Restitutionsgelüsten Ernst machen zu dürfen und Constantius unkluge Forderungen waren nur die äußere Veranlassung, nicht die innere Ursache. Er hat vier volle Jahre mit dem Losschlagen gezögert, weil er so lange Zeit brauchte, um sich die Herzen der Soldaten innerlich so ganz zu unterwerfen, daß sie sich auch seine Apostasie gefallen ließen. Erwägt man, daß die große Mehrzahl der Soldaten aus Christen bestand, daß unter den obersten Befehlshabern feste und entschiedne Bekenner waren, so muß man einräumen, daß es dem Cäsar meisterlich gelungen war, für seine Person Stimmung zu machen, wenn er nach Gibbons[253]) bei der Pariser Katastrophe schon ganz heidnisch zu den Soldaten zu sprechen wagte: in the presence of Jupiter, of the sun of Mars, of Minerva and of all the other deities.

Der Bruch mit Constantin war von vornherein unheilbar und der entschuldigende Brief, den Julian an den Kaiser geschrieben, hat trotz seiner von Zosimos[254]) berichteten Versicherung: *ἕτοιμος ἔφασκεν εἶναι τὴν Καίσαρος ἔχειν ἀξίαν, ἀποθέμενος τὸ διάδημα*, nur die Tendenz gehabt, den Abtrünnigen vor der Welt in möglichst unschuldigem Lichte darzustellen. Constantius antwortet kurz und barsch, er fordert einfach Julians Rücktritt ins Privatleben (*καταστάντα ἰδιώτην*). Da erklärt Julian streng paganistisch: *ὡς τοῖς θεοῖς ἄμεινον, ἢ τοῖς Κωνσταντίου λόγοις ἑαυτόν τε καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον ἐκδοῦναι.* Nun erscheint ihm im Traum sein Freund Helios, zeigt ihm die Sterne und spricht:[255])

Ζεὺς ὅταν εἰς πλατὺ τέρμα πέλῃ κλυτοῦ ὑδροχόοιο
Παρθενικῆς Κρόνος μοίρῃ βαίνῃ ἐπὶ πέντε
Εἰκοστῇ βασιλεὺς Κωνστάντιος Ἀσίδος αἴης
Τέρμα φίλου βιότου στυγερὸν καὶ ἐπώδυνον ἕξει.

So war die Apostasie der Rebellion auf dem Fuße gefolgt, und wenn Julian es dennoch selbst am Epiphaniasfeste 361 noch wagte, zu

253) Gibbon IV, p. 11.
254) Zosimos III, 9.
255) Zosimos III, 9.

Vienna dies Fest in der Kirche zu feiern, so entpuppt er sich eben dadurch als raffinirten Heuchler. Mit seinen Olympischen Freunden Helios, Zeus und Kronos im Herzen hatte er keine Spur innern Rechtes mehr gehabt, im Heiligtum des Herrn zu erscheinen.

Cap. XIV. Julian der Augustus. Tod des Constantius.

Wenn sich trotz des unheilbaren Gegensatzes der Entscheidungskampf zwischen Constantius und Julian noch auf ein volles Jahr vertagte, so lag das in den allgemeinen politischen Verhältnissen. Constantius brauchte Zeit, um an der persischen Grenze die Verhältnisse so weit zu ordnen, daß er seine Hauptmacht von dort wegnehmen konnte, er brauchte weiter Zeit, um sich Gewißheit zu verschaffen, auf wen er im Occident noch mit Sicherheit zählen dürfe. — Julian aber brauchte Zeit, um seine Rolle vollständig einzustudiren, damit er, wenn der Vorhang aufgezogen würde, vollständig costümirt, wie ein deus ex machina als Alleinherrscher dastehen könne. Darum setzt er sich erst im Sommer 361 in Bewegung, stößt aber dann energisch bis Sirmium vor, welches er mit 23 000 Mann besetzt.[256]) Hier ereilt ihn die Nachricht, daß Constantius am 5. October 361 an der Grenze zwischen Kilikien und Kappadokien eines plötzlichen Todes gestorben sei.[257]) Der Augustus Constantius, geboren 13. Aug. 317 hatte sein Alter auf etwas über 44 Jahre gebracht und 37 Jahre regiert. So rechnen die Alten, weil sie seine ganze Cäsarenzeit mitrechnen und zum Cäsar war ja Constantius am 8. November 324 ernannt worden. Da nun jetzt auch der Osten Julian anerkannte, so war dieser ohne wesentliches Blutvergießen Alleinherrscher des ganzen orbis Romanus geworden.

Es ist im hohen Grade wahrscheinlich, daß es bei dem Tode des Constantius nicht mit rechten Dingen zugegangen sei. Schon die Darstellung, welche Ammian[258]) über die Vorgänge von Mospucrenä, so nämlich hieß die kleine Grenzstation Kilikiens, wo der Kaiser gestorben war, giebt, klingt räthselhaft genug. Die Nachricht, der sterbende Constantius habe den Julian ausdrücklich zu seinem Nachfolger bestellt,

---

[256]) Zosimos III, 10.
[257]) Eutropius X, 15.
[258]) Ammian XXI, 15.

führt er nur mit einem: dicitur ein, ja er nennt sie geradezu eine fama rumorque incertus. Wenn aber der vorsichtige Historiker über das politisch Wichtigste aus der Sterbestunde des Constantius keine Gewißheit hatte, so zeigt das, wie dunkel die Katastrophe von Mopsucrenä ist. Es muß auch auffallen, daß Ammian auf die feste durch Mäßigkeit im Essen und Trinken und durch Keuschheit gestählte Gesundheit, welcher gegenüber der rapide Verlauf des Fibers oder Gelenkrheumatismus immerhin merkwürdig ist, ausdrücklich aufmerksam macht. Kurz es macht den Eindruck, Ammian habe dunkle Gerüchte gehört, wolle aber nicht näher auf sie eingehen. Vom Nazianzener[259]) aber wird Julian direct als Urheber des Todes des Constantius angeklagt: (*οὐ δημιουργὸς αὐτὸς ἦν*), wenn er auch einem Manne aus seiner Palastumgebung die Ausführung vertraut habe (*κλέψας τινὶ τῶν ἔνδον τὴν ἐπιχείρησιν*). Gregor hebt weiter hervor, daß Julian in Sirmium ganz genau gewußt habe, was an Kilikiens Grenze mit Constantius vorgegangen sei. Das sei nicht, wie des Apostaten Freunde behaupteten, ein *εὐεργέτημα τῶν δαιμόνων*, sondern ein *ἔργον τῆς πονηρίας*, nicht eine *πρόγνωσις*, sondern eine *γνῶσις*. Er habe einfach auf Nachricht gewartet, ob das Bubenstück gelungen. Eunapios[260]) berichtet von dem Arzt und Philosophen Oribasios von Pergamos, einem vertrauten Zeitgenossen des Julian, dem er auch ein *πλεονεκτεῖν ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς* nachsagt, er habe den Julian zum Könige gemacht. (*ὥστε καὶ βασιλέα τὸν Ἰουλιανὸν ἀπέδειξε*). Bedenken wir nun, daß Oribasios mit dem Eunuchen Eleutherios wiederholt mit Botschaften an den Constantius geschickt worden ist, so sind wir nicht abgeneigt zu dem schweren Verdacht, der Arzt Oribasios habe im Einverständnis mit Julian dem Kaiser Constantius auf dem Marsche nach Tarsos ein Tränklein gemischt. Der Verdacht aber wird uns nahezu zur historischen Gewißheit, wenn wir zwei Stellen aus Julians eignen Briefen beachten. Der Mitwisser des schauerlichen Geheimnisses Eleutherios muß später aus der Schule geschwatzt haben. Das hatte Oribasios dem Kaiser gemeldet und Letzterer schreibt nun an den Oribasios:[261]) *περὶ δὲ τοῦ μιαροῦ ἀνδρογύνου μάθοιμ' ἂν ἡδέως ἐκεῖνο, πότε διελέχθη περὶ ἐμοῦ ταῦτα.* Die bösen Gerüchte müssen auch

---

[259]) Gregor Naz. orat. IV, p. 98 D.
[260]) Eunapios p. 104.
[261]) Julian Epist. XVII, 23.

bis zu den Ohren des Oheims Julians, der gleichfalls Julianus hieß, gedrungen sein. Dieser mag nun bei seinem kaiserlichen Neffen angefragt haben, wie die Sache stehe. Da antwortet ihm Julian:[262]) *ὡς οὐπώποτε ηὐξάμην ἀποκτεῖναι Κωνστάντιον, μᾶλλον δὲ ἀπηυξάμην.* Hier giebt doch Julian unzweifelhaft zu verstehen, daß bei des Constantius Tode nicht ein *ἀποθανεῖν*, sondern ein *ἀποκτεῖναι* vorliege, wenn er auch versichert, dies *ἀποκτεῖναι* habe außerhalb des Bereichs seiner persönlichen Wünsche gelegen. Es hat sich also Auer[263]) durchaus nicht etwa einer vagen Verleumdung Julians schuldig gemacht, wenn er den Verdacht äußert, Constantius sei keines natürlichen Todes gestorben. Die Julianophilen werden freilich leicht mit allen gegen Julian zeugenden Quellen fertig. Der berühmte Philologe Wyttenbach[264]) erledigt die Stelle bei Eunapios einfach mit den Worten: Quod addit Eunapius: Oribasium virtutibus *βασιλέα τὸν Ἰουλιανὸν ἀποδεῖξαι,* nescio quo sensu intelligendum sit? Was würde wohl die classische Philologie sagen, wenn ein Nikänischer Theologe eine unbequeme Quellenangabe mit einem solchen unqualificirbaren Nescio aus der Welt schaffen wollte. Wir haben den schweren Verdacht gegen Julian erst ausgesprochen, nachdem wir wieder und immer wieder die Quellen geprüft. Ihn dann aber auch wirklich auszusprechen, erschien uns geboten. Soll denn der Apostat die falsche Maske, die ihm seine Verehrer unhistorisch aufgezwungen haben, auch da tragen, wo seine Unlauterkeit nahezu erwiesen ist, soll denn unsre Jugend durchaus groß werden in der historischen Lüge, als sei der Apostat eigentlich ein verkannter Tugendspiegel gewesen? Soll denn die Jugend ganz im Unklaren darüber bleiben, daß der pistische, bis zur Apostasie gesteigerte Lapsus den ethischen Collapsus wirkt?

Cap. XV. Julian in Constantinopel.

Sofort, nachdem er des Constantius Tod erfahren, brach Julian in Eilmärschen nach Constantinopel auf. Auf dem Wege nach der Residenz wurde schon alles mögliche heidnische Gaukelspiel getrieben. *Μετὰ τῶν μάντεων τὰ πρακτέα ἐσκόπει,* so schreibt Zosimos.[265]) Die Ein-

[262]) Julian Epist. ad Jul. XIII, 19.
[263]) Auer p. 39—44.
[264]) Wyttenbach Annot in Eunap. I. p. 416.
[265]) Zosimos III, 10.

geweideschau heischt, in Naïssus zu bleiben. Hier geht ihm die Kunde von Mopsucrenä zu. Er nimmt das als ein παρὰ τοῦ θείου δεδωρημένον hin, zieht in Neu-Rom ein und wird von den Byzantinern als πολίτης und τρόφιμος ἑαυτῶν mit Jubel begrüßt. Hier nimmt er vom Spätherbst 361 bis zum Hochsommer 362 Aufenthalt, räumt unter dem Hofstaat des Constantius gründlich auf, versetzt die Minister in Anklagestand, macht den ganz unzuverlässigen Arbetio zum Präsidenten der Enquête-Commission und verfährt, wie selbst Mücke[266]) anerkennen muß, mit grausamer Härte gegen die ersten Diener seines Vorgängers.

Die Hauptaufgabe aber, die sich der Kaiser während seiner Rast in Constantinopel gestellt, war der Versuch, das alte erstorbne Heidenthum wieder auf den Herrscherthron zu setzen. Wie er das gemacht, wie er das Heidenthum positiv zu regeneriren, wie er ihm negativ aufzuhelfen suchte durch seinen Vernichtungskampf gegen das Christenthum, das haben wir nun zu zeigen.

Cap. XVI. Julian der Fanatiker des Heidenthums.

Man hat sich gewöhnt, den Paganismus als ein Ganzes anzusehen. Das ist falsch. Das Heidenthum war nur in der Negative eins, in der Position unterschieden sich die verschiednen Culte außerordentlich von einander. Der alt-römische Cult, der auf die Traditionen des Numa Pompilius zurückging, war ein anderer, wie der alt-griechische, der in Homer und Hesiod wurzelte. Von beiden unterschieden sich wieder bedeutend die mannigfachen Asiatischen Culte. Dazu kam, daß in jedem einzelnen Cult eine tiefgreifende Differenz bestand zwischen der Volksreligion und dem philosophisch präparirten System der Gebildeten. Als Alexander dem Hellenismus, als Rom dem Latinismus die Weltherrschaft gewann, als die diesseits und jenseits des Bosporus operirende griechische Philosophie ihre zersetzende Arbeit lange getrieben, als der Mystериencult einen Unterschied zwischen den Eingeweihten und dem profanum vulgus statuirt hatte, war ein mixtum compositum entstanden, welches logisch und metaphysisch, thetisch und ethisch völlig unentwirrbar war. Da kam die Fülle der Zeit. Alle tiefer angelegten Heidenseelen flüchteten sich unter den Schatten des Kreuzes und fanden in Christi Wunden

266) Mücke II. Theil p. 63 ff.

Frieden für ihr geängstigtes Herz und pochendes Gewissen. Diese wurden innerlich Christen. Als der große Constantin das Christenthum zur Staatsreligion erhoben, ließen sich die Massen taufen. Diese wurden äußerlich Christen. Die griechische Philosophie aber stand abgesehen von einer geringen ἐκλογή, die seit den Tagen des Märtyrers Justin zu Christo gekommen, schmollend bei Seite, und entwickelte sich logisch zur sophistischen Spiegelfechterei und ethisch zum glühenden Christushasse. So fand Julian die Situation, als er den wahnsinnigen Gedanken der Repristination des Heidenthums faßte. Er wollte die alten Nationalculte wieder beleben und sie durch die griechische Philosophie verklären. Beiden Aufgaben war er nicht gewachsen. Er war dem Herzen nach unglaublich oberflächlich veranlagt, daher hatte er für das Populäre der nationalen Culte absolut kein Sensorium, er war dem Geiste nach zwar ein Talent, aber kein productives Ingenium. Es ging ihm jede Originalität ab. So wurde er Synkretist, Eklektiker, und sein Paganismus war logisch ein non-sens und ethisch eine θεομαχία, weil er den von dem Herrn definitiv verworfnen und gerichteten Paganismus künstlich wieder aufrichten wollte. So kam es denn, daß über sein fruchtloses Bemühen selbst klare Heiden lächelten. Vor allen Dingen Ammian,[267]) der ihn meisterlich gezeichnet hat als einen superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator. Dies Ammianische Urtheil ist merkwürdig scharf. Daß er wirklich ein Superstitiosus war, zeigte er durch Wiedereinführung der Haruspices und Auguren. Er verfuhr hierbei aber nicht mit altrömischer Pompilianischer Einfachheit, sondern er umgab den ganzen Cultus mit einem äußerst complicirten und kostbaren Ceremoniell. Klagt doch Ammian:[268]) Augebantur autem caeremoniarum ritus immodice cum impensarum amplitudine antehac inusitata et gravi. Auf die mit der Kaiserkrone verbundne Würde eines pontifex maximus legte er den höchsten Werth, begnügte sich aber nicht etwa mit dem Titel, sondern übte auch selbst das Hauptgeschäft eines heidnischen Priesters, nämlich das Opfern. In phantastischem Costüm schlachtete er höchst eigenhändig Hekatomben von Stieren und von Monat zu Monat wuchs seine Wuth zu opfern, so daß Ammian[269]) klagt: Innumeras sine parcimonia

---

[267]) Ammian XXV, 4.
[268]) Ammian XXII, 12.
[269]) Ammian XXVI, 4.

pecudes mactans. Man fürchtete schon, daß wenn Julian siegreich aus dem Perserkriege zurückkehren sollte, es dann an Ochsen fehlen werde: ut aestimaretur, si revertisset de Parthis, boves jam defuturos. Ammian macht die feine Bemerkung, die Rinder hätten dem Julian zurufen können, wie einst dem Marc. Aurel, in quem accepimus dictum: *οἱ λευκοὶ βόες Μάρκῳ τῷ Καίσαρι· Ἂν σὺ νικήσῃς ἡμεῖς ἀπωλόμεθα.*

Julian wollte wohl ein pontifex sensu strictissimo werden und zwischen dem entvölkerten Olymp und dem zu reconstruirenden Paganismus

pontem facere.

Vielleicht trieb ihn zu immer schrofferem Paganismus auch die Reaction seines bösen Gewissens. Das Opferblut von Golgatha hatte er zurückgestoßen, nun suchte er das pochende Gewissen zu stillen, indem er in rasender Hast unzählige Hostien an die Opferaltäre trieb.

Was er aber im Centrum des Reiches that, sollte in den Provinzen durch Oberpriester besorgt werden. So hat er, wie bereits erwähnt, den Chrysanthios zum Oberpriester von Lydien gemacht, so den Arsakios[270]) zum Oberpriester von Galatien, so den Theodorus[271]) zum Archiereus Asiens. Diese Stellen dachte sich der Kaiser nicht als Sinecuren, sondern sie sollten die Centra der Cultur für die ganze Landschaft sein. Dem Theodorus trägt er auf: *ἄρχειν τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν ἱερῶν ἁπάντων, ἀρχόμενος τῆς χώρας καὶ τῶν πόλεων ἱερέων.*[272]) Julian wollte also allmälig die Stadt- ja selbst die Landgemeinden mit Ortspriestern begaben. — Die Priester sollten auch eine bedeutende philanthropische Thätigkeit entfalten. Dem Theodorus[273]) befiehlt er, in jeder Stadt zahlreiche Herbergen einzurichten (*ξενοδοχεῖα*). Für diesen Dienst weist er einen sehr bedeutenden Decem an. Allein in Galatien sollten jährlich 30 000 Scheffel Roggen und 60 000 Xesten Wein geliefert werden. Von diesem Deputat sollte ein Fünftel den Ortsarmen, vier Fünftel den Herbergen zufallen. Es leuchtet ein, daß hier Julian einzelne Stücke aus dem reichen Liebesleben des von ihm glühend gehaßten Christenthums erborgt. Freilich übersieht er, daß nur ein Liebesdienst der aus der Fülle reichen innern Lebens strömt, köstlich ist, daß man aber ein

[270]) Julian Epist. XLIX p. 89.
[271]) Julian Epist. LXIII p. 130.
[272]) Julian Epist. LXIII p. 131.
[273]) Julian Epist. XLIX p. 90 u. 91.

volles Leben niemals von einem Todtkranken fordern kann. Julian verlangt von seinen heidnischen Priestern auch bürgerliche Gerechtigkeit und äußere Ehrbarkeit. Sie sollen nicht in Gasthäusern zechen (*μήτε ἐν καπηλείῳ πίνειν*), sie sollen keine unehrliche Handthierung treiben (*ἢ τέχνης τινὸς καὶ ἐργασίας αἰσχρᾶς προΐστασθαι*). Ob denn Julian ganz das Wort des Herrn vergessen, welches er als Anagnost in Cäsarea vielleicht der Gemeinde vorgelesen: Kann man auch Trauben lesen von den Dornen. Es klingt beinahe wie ein Hohn, wenn Julian den Menschen die *πίστις* nahm und dann das *ἦθος* von ihnen verlangte. Wie kann man von dem, dem man die Augen aussticht, verlangen, daß er scharf sehen, oder von dem, den man gelähmt hat, daß er grade gehen soll!

Wie war nun die — sit venia verbo — Dogmatik des improvisirten modernen Heidenthums Julians? Hier einen einheitlichen Grundgedanken nachzuweisen, dürfte vergebliche Mühe sein, weil Julian kaum selber wußte, was er wollte. Auf der einen Seite imputirt er dem Hellenismus Gottheiten, die ihm ganz fremd sind. So kommt er immer wieder auf seinen geliebten Helios zurück, der unsres Wissens nur bei Homer (Odyss. 12, 374 ff.) und in Nachahmung dieses Vorbildes bei Ovid (Metamorph. II, 1 ff.) gelegentlich personificirt erscheint, der aber von den Tragikern niemals mehr als Person behandelt wird. Er vindizirt jedem Götzen ein besondres Departement,[274]) während ihm Zeus der *δημιουργὸς ἁπάντων*, der *κοινὸς πατὴρ* und *βασιλεύς* ist, der den *ἐθνάρχοις καὶ πολιούχοις θεοῖς* ihren Wirkungskreis anweist, so dem Ares die *τὰ πολεμικά* schlechthin, der Athene *τὰ μετὰ φρονήσεως πολεμικά*. Auf der andern Seite wirbelt er wieder principlos Alles durch einander, und cumulirt den Wirrwarr unter einer unhellenischen Spitze, wenn er ausruft:[275]) *εἷς Ζεὺς εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιός ἐστι*

Σάραπις.

Bald sagt er schlechthin *θεός*, bald setzt er den Helios vor den Zeus:[276]) *Μάρτυς δὲ ὁ Ἥλιος, ὃν μάλιστα πάντων ἱκέτευσα. . . . . καὶ ὁ βασιλεὺς Ζεύς*, bald ist ihm wieder *Σάραπις*[277]) der *ὁ θεὸς μέγας καὶ ἁγιώτατος.*

[274]) Julian ap Cyrill. L. IV, p. 115. D. E.
[275]) Julian orat. IV, in regem Solem. p. 136 A.
[276]) Julian Epist. XIII, p. 19.
[277]) Julian Epist. X, p. 18.

Wie aber versuchte Julian seine paganistischen Ideeen weiter zu verwirklichen?

Er öffnete sofort die geschloßnen Götzentempel, ließ die zerstörten prachtvoll wieder aufbauen, subventionirte den Bau durch Zuschüsse aus dem Fiskus, aus seiner Chatulle, oder durch Strafgelder aus der Tasche derer, die einst bei der Zerstörung mit geholfen. Er suchte an den alten Centren des Paganismus Enthusiasmus zu entzünden, und zwar sowohl in dem philosophischen, wie in dem politischen Centrum des Heidenthums, sowohl in der Athenischen Hochschule, wie im Römischen Senat. An letzteren schrieb er noch vor dem Tode des Constantius einen schmeichelhaften Brief, in welchem er die heidnischen Reminiscenzen zu beleben suchte und die dem Constantius treu bleibenden Consuln Taurus und Florentius in die Matricel als *ὑπάτους φυγάδας* einzutragen befahl. Darauf schreibt er an die Athener, Lakoner und Korinthier.[278]) Sein Restitutionsversuch hatte geringen Erfolg. Selbst die Heiden gingen auf ihn nicht mit vollem Herzen ein. Zwar die Philosophen sonnten sich in der kaiserlichen Gunst, zwar ein Theil der Beamten gehorchte aus Augendienerei, zwar einige wenige charakterlose Männer, wie jener unglückliche Ekebobios ließen sich in die Apostasie hinein ziehen, aber Andre, wie der Leibarzt Cäsarius und der General Valentinian standen unbeweglich fest im Bekenntniß. Das Volk endlich stand, so weit es innerlich christlich war, in tiefer Trauer staunend da, oder so weit es innerlich heidnisch war, wendete es sich antipathisch von den abenteuerlichen Ideen Julians ab.

Cap. XVII. Julian der Semitophile.

Ein ganz merkwürdiges Schriftstück ist Julians Brief an die Obersten der Juden.[279]) In seiner Berechnung des jüdischen Characters redet er zuerst von einem Steuererlaß. Dann fährt er fort, die Juden könnten, wenn sie weniger Sorgen hätten, um so eifriger für sein Königthum zu dem Gott-Schöpfer, der stärker sei, als Alle, beten (*ἔτι μείζονας εὐχὰς ποιῆτε τῆς ἐμῆς βασιλείας τῷ πάντων κρείττονι καὶ δημιουργῷ θεῷ*) und schließt mit dem Versprechen, er wolle nach Beendigung des Perserkrieges die Stadt wieder aufbauen (*πόλιν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ ἐμοῖς καμάτοις ἀνοικοδομήσας οἰκίσω καὶ ἐν αὐτῇ*

---

[278]) Zosimos III, 10.

[279]) Julian Epist. XXV, p. 41.

δόξαν δώσω μεθ᾽ ὑμῶν τῷ κρείττονι). Es kann gar nicht zweifelhaft sein, daß dem Julian jedes Verständniß für die heilsgeschichtliche Bedeutung des alten Bundes und für die ewigen Gottesgedanken des νόμος vollkommen abging, ob er gleich als Anagnost den äußern Wortlaut des Gesetzes kannte. Er sah in dem Judenthum nur einen uralten Nationalcult mit vielen blutigen Opfern. Vor allen Dingen trieb ihn zum Wiederaufbau Jerusalems sein Christushaß. Er wollte die Weissagungen des Herrn zu Schanden machen, er wollte wohl durch die über das ganze Reich zerstreuten Juden eine Christenhetze ins Leben rufen. Wie wunderbar coincidiren doch schon im vierten Jahrhundert

Semitophilie und Christomachie.

An den Brief des Julian schlossen sich nun weitere Verhandlungen mit den Juden. Der Kaiser ermahnt sie dringend, ihren Opfercult wieder aufzunehmen und als sie erklären, das könnten sie ohne Tempel nicht, befiehlt er nach Sozomenos[280]) χρήματα δοὺς κοινὰ ἀνεγεῖραι τὸν ναόν, er beschließt, wie Ammian[281]) ausdrücklich bezeugt: templum instaurare sumptibus immodicis, und um die Ausführung so viel, wie möglich zu beschleunigen, bestellt er einen besondern, mit unumschränkten Vollmachten ausgestatteten kaiserlichen Commissar für diesen Bau, nämlich den Antiochener Alypios. Mit großartigem Eifer geht Letzterer an die Ausführung. Auf dem Tempelberge wird mit Ameisenfleiß im Schutt gewühlt, die jüdischen Weiber spenden nach dem Bericht des Sokrates,[282]) Sozomenos[283]) und Gregor[284]) ihren Schmuck zum Tempelbau. Da ereignet sich ein gewaltiges Gottesgericht. Der Herr zeigt, daß er sein nicht spotten lasse, daß was er gerichtet, Menschen nicht wieder aufrichten dürften, daß er von den Weissagungen seines lieben wesensgleichen Sohnes selbst von einem Julian und Alypios auch nicht ein Jota wegradiren lasse. Ammian[285]) erzählt, als Alypios, kräftig unterstützt von dem kaiserlichen Provinzial-Statthalter, den Bau energisch in die Hand genommen (cum rei idem fortiter instaret), da seien

---

[280]) Sozomenos V, 21. F.
[281]) Ammian XXIII, 1.
[282]) Sokrates III, 17.
[283]) Sozomenos l. l.
[284]) Gregor Naz. Orat. V. p. 149.
[285]) Ammian l. l.

metuendi globi flammarum prope fundamenta crebris adsultibus

hervorgebrochen, hätten zu wiederholten Malen die Werkleute verbrannt, den Ort unzugänglich gemacht und so sei das Unternehmen an dem Widerstande der Elemente gescheitert. So wird denn die Substanz des Gottesgerichtes von Moriah ausdrücklich bezeugt von dem heidnischen Historiker, auf den sich sonst die Julianophilen mit solcher Vorliebe berufen. Daß Ammian der Heide sich das Wunder in seiner Weise auslegt, thut Nichts zur Sache. Wir sind darum vollberechtigt, die Darstellungen der Ecclesiasten für zuverlässig zu halten, die uns das Wunder eingehend beschreiben. Alle drei Gewährsmänner Sokrates, Sozomenos und Gregor stimmen in allen wesentlichen Stücken überein. Die einzige Differenz ist, daß nach Sozomenos das *πῦρ ἐκ τῶν θεμελίων τοῦ ἱεροῦ* hervorbricht, nach Sokrates das *πῦρ* aber ein *ἐξ οὐρανοῦ κατασκῆψαν* ist. Der letzteren Anschauung scheint Gregor zuzustimmen, wenn er von einem die Katastrophe begleitenden *λαῖλαψ* redet. Nach allen drei Ecclesiasten zerfiel das Gottesgericht in drei Momente: 1) ein Erdbeben (*σεισμός*), 2) ein Feuerzeichen (*πῦρ*), 3) das Kreuzeszeichen (*σημεῖον τοῦ σταυροῦ*), welches man auf den Gewändern der auf dem Bauplatz anwesenden Juden gesehen. Der Eindruck des Gerichtes auf die Juden war ein mächtiger. *Ἐκ τούτου μὲν αὐτίκα ἐκρίθη, θεὸν εἶναι τὸν Χριστόν*, so Sozomenos, *ἄκοντες ὡμολόγουν, τὸν Χριστὸν θεὸν λέγοντες*, so Sokrates, und ganz ähnlich Gregor. Freilich ist bei der bekannten *σκληροκαρδία* der Juden der mächtige Eindruck in ihrem Christushasse bald wieder ersäuft worden. Einer aber hat dies: Mene, mene tekel gar nicht verstanden — Julian. Mit verbundnen Augen ging der arme Apostat an diesem *σημεῖον* vorüber und nöthigte dadurch den Herrn, auf dieses provisorische Gottesgericht bald ein definitives folgen zu lassen.

Cap. XVIII. Julian der Christomache.

Der weitverbreitete Aberglaube, als habe Julian eine eigentliche Christenverfolgung nicht gewollt, ist daraus entstanden, daß die Julianophilen einzelne Phrasen über Toleranz, die der Kaiser allerdings gelegentlich auch manchmal gemacht hat, als den Kern seines Programms hingestellt, ohne seine Worte nach seinen Thaten zu prüfen. Thut man

das Letztere, so erscheint Julian allerdings im Lichte eines grimmigen und gehässigen Christenverfolgers. Diesen Eindruck haben auch selbst heidnische Zeitgenossen durchaus empfangen. Der alte ehrliche Eutrop[286]) sagt: religionis christianae insectator und wenn er hinzufügt: perinde tamen, ut cruore abstineret, so negirt er durch diesen Zusatz nicht die Härte der Verfolgung, sondern bezeugt nur, daß sie mit einer gewissen Vorsicht geübt worden sei. Zuerst freilich erließ Julian ein Decret, welches den Schein der Benevolenz an sich trug. Er rief sämmtliche unter seinem Vorgänger verbannte Bischöfe zurück und da zu diesen auch Athanasios gehörte, so jubelte die Alexandrinische Gemeinde diesem Decrete zunächst zu. Das innerste Motiv des Kaisers war aber auch hier ein unlauteres. Er hoffte, daß sich die Kraft des Christenthums zerreiben werde in innern Kämpfen, wenn die verbannten Führer alle auf einmal zurückkehrten. So offenbarte er, wie Ammian[287]) sagt, grade in dieser Maßregel sui pectoris arcana. Sofort, wenn sich in einem Einzelfalle die Rückberufung eines Bischofs im Effect als Stärkung des Reiches Gottes erwies, griff er mit rauhster Hand ein. Das hat, wie wir an einer andern Stelle nachgewiesen, Athanasios erfahren. Den Aëtios, der die Heerde Christi als Arianer zerreißt, läßt er ruhig gewähren, nur Athanasios, weil er sie richtig weidet, wird ihm sofort wieder zum *μιαρός*.

Characteristisch für den Christushaß Julians ist das Gesetz, durch welches er den Christen das Studium der Classiker untersagte und den christlichen Lehrern verbot, ihre Schüler in die Classiker einzuführen. Er will nicht, daß die Christen den Homer, den Hesiod, den Demosthenes, den Herodot, den Thukydides, den Isokrates und Lysias studiren, da sie doch die Götter verachten, an welche jene glauben. Er ruft den Christen zu:[288]) *βαδιζόντων εἰς τὰς τῶν Γαλιλαίων ἐκκλησίας, ἐξηγησάμενοι Ματθαῖον καὶ Λουκᾶν*. Das Motiv zu dieser Maßregel ist leicht zu durchschauen. Er will die Christen abschneiden von den Quellen formaler Geistesbildung, um sie dadurch unfähig zu machen, einen nachhaltigen Einfluß auch auf die geistige Cultur zu üben. Die Härte dieser Maßregel wurde selbst von ehrlichen Heiden tief empfunden. So sagt Ammian[289]), nachdem er eine Anzahl ungerechter

[286]) Eutropius X, 16.
[287]) Ammian XXII, 5.
[288]) Julian Epist. XLII, p. 79.
[289]) Ammian XXV, 4.

Gesetze aufgezählt: inter quae erat illud inclemens, quod docere vetuit magistros rhetoricos et grammaticos christianos, ni transiissent ad numinum cultum. Viel tiefer empfanden natürlich die Christen diese Härte. So klagt der Nazianzener:[290]) πόθεν οὖν ἐπῆλθέ σοι τοῦτο ὦ κουφότατε πάντων καὶ ἀπληστότατε·

τὸ λόγων ἀποστερῆσαι Χριστιανούς;

und er führt dann in glänzender und geistvoller Weise den Beweis, daß der Erwerb der geistigen Cultur allen gemeinsam sein müsse. Sokrates[291]) hebt auch das innerste Motiv des Kaisers bei dieser Maßregel hervor: νόμῳ ἐκέλευσε, χριστιανοὺς παιδεύσεως μὴ μετέχειν, ἵνα μή, φησι, ἑτοίμως πρὸς τοὺς διαλεκτικοὺς τῶν Ἑλλήνων ἀπαντῶσι. Sie sollten also, da das Gewicht der von ihnen vertretnen Wahrheit inhaltlich so gewaltig war, wenigstens in formaler Hinsicht abstechen von den Dialektikern. Erreicht hat freilich Julian durch dieses Gesetz Nichts, ja der Herr hat's so wunderbar gefügt, daß die Gefahr, von der classischen Bildung abgeschnitten zu werden, die größten Gottesmänner jener Tage gezwungen hat, der Frage wirklich innerlich nahe zu treten, wie sich der Christ zu den griechischen Classikern zu stellen habe. Die Ausprägung und feine Abgrenzung eines specifisch christlichen Humanismus war grade die Folge dieser Julianischen Maßregel, abgesehen davon, daß wie wir an einer andern Stelle zeigen werden, unter den Händen des Nazianzeners und der beiden Apollinarier eine von christlichem Geiste durchdrungne Belletristik zu keimen anfing. Wenn aber der Herr Segen aus dieser Julianischen Maßregel hat fließen lassen, so ändert das doch an der Härte dieser Maßregel an sich nichts.

Der ganze Christushaß des Kaisers offenbart sich weiter darin, daß er mit eiserner Consequenz die Christen nur Galiläer nannte. Dies geflügelte Wort ist gradezu Julians Erfindung. In dem Briefe an den Artabios[292]) redet er von einer ἡ Γαλιλαίων μωρία, ja er hat sogar ausdrücklich durch ein Gesetz befohlen, die Christen Galiläer zu nennen. Γαλιλαίους ἀντὶ χριστιανῶν ὀνομάσας τε καὶ καλεῖσθαι νομοθετήσας.[293]) Wie sich in dieser Maßregel in

290) Gregor. Naz. orat. IV, p. 132 C.
291) Sokrates III, 10 D.
292) Julian Epist. VII, 10.
293) Julian Epist X, p. 13.

thesi die giftigste Verachtung ausprägt, so folgten nun bald in praxi schwere Gewaltstreiche. Als die Heiden in Alexandreia den arianischen Bischof Georgios todtgeschlagen hatten, schrieb der Kaiser an das Alexandrinische Volk jenen berüchtigten Brief, der in die ganze Erbärmlichkeit seines Characters einen tiefen Blick gestattet. Wir haben wahrlich keinen Grund, für den Georgios einzutreten. Er war ein richtiger Miethling, ein Wolf in Schafskleidern. Er hat dem Athanasios und den Nikänern unsäglich viel Herzeleid zugefügt. Des Kaisers Amt aber war es doch, die Mörder zu bestrafen. Wären Christen die Übelthäter gewesen und der Ermordete ein Heide, so hätte Julian gewiß das Blut der Frevler gefordert. So aber war der Ermordete Christ und die Mörder Heiden. Darum gehen Letztere straflos aus. Gradezu schmachvoll aber ist es, daß Julian den Mord des Georgios benützt, um sich an dessen Bibliothek zu bereichern. Er schreibt an den Ekdikios,[294]) den Präfecten Aegyptens, er solle ihm mit Hülfe des Bibliothekars, dem er für seinen Verrath sogar die Freiheit verspricht (*γέρως ἴστω τευξόμενος ἐλευθερίας*), Georgs Bücher verschaffen (*πολλὰ μὲν γὰρ ἦν φιλόσοφα παρ' αὐτῷ, πολλὰ δὲ ῥητορικὰ, πολλὰ δὲ ἦν καὶ τῆς τῶν δυσσεβῶν Γαλιλαίων διδασκαλίας, ἃ βουλοίμην μὲν ἠφανίσθαι πάντῃ*). Wie leicht wiegt solchen schweren Thatsachen gegenüber die fortwährende quellenwidrige Versicherung der Julianophilen von dem angeblichen Edelmuth des Kaisers, wie leicht wiegen dessen eigne bisweilen ihm entschlüpfenden süßlichen Versicherungen von Toleranz, wie das Wort des Kaisers im Briefe an den Artabios[295]) *οὔτε κτείνεσθαι τοὺς Γαλιλαίους· οὔτε τύπτεσθαι παρὰ τὸ δίκαιον οὔτε ἄλλο τι παθεῖν κακὸν βούλομαι*, oder die Versicherung in dem Briefe an den Ekebolios[296]) *ἐγὼ μὲν κέκρικα τοῖς Γαλιλαίοις ἅπασιν οὕτω πρᾴως καὶ φιλανθρώπως, ὥστε μηδένα μηδαμοῦ βίαν ὑπομένειν, μηδὲ εἰς ἱερὸν ἕλκεσθαι.* Er hat doch factisch, wie Gregor ausführlich auseinandersetzt,[297]) seine Soldaten bald mit List bald mit roher Gewalt an die Götzenaltäre gelockt und geschleppt. Er hat das Zeichen des heiligen Kreuzes, welches seit der Tiberschlacht über den römischen Adlern prangte, sofort entfernt, obwohl er selber gelegentlich sich gegen seine Dämonen mit dem Kreuzeszeichen schützte. Er hat den

---

294) Julian Epist. IX, p. 12.
295) Julian Epist. VII.
296) Julian Epist. XLIII, p. 82.
297) Gregor Naz. orat. IV.

Bischof Markus von Arethusa,[298]) der einst in schwerer Zeit für ihn Fürbitte gethan, hinrichten lassen, nachdem er ihn vorher grausamen Qualen ausgesetzt und viele andre Christen theilten dasselbe Los. Seinen Gipfelpunkt aber erreichte des Kaisers Christenhaß erst, als er von Constantinopel im Spätherbst 362 nach:

Antiocheia

aufgebrochen war, um dort den Kriegszug gegen die Perser zu rüsten. Antiocheia, wo zuerst die Jünger des Herrn Christen genannt worden sind, war dem Julian besonders verhaßt. Bald nach seiner Ankunft verletzt der Kaiser die Antiochener aufs Tiefste. Er befiehlt, die Gebeine des Märtyrer Babylas, welche in der Nähe des Tempels des Daphneischen Apollo ruhten, auszuheben, um einen freien Platz für die Umgebung des Tempels zu gewinnen. Natürlich führten die Christen die ihnen so lieben Gebeine in feierlichem Zuge auf eine andre Ruhestatt und sangen sich dabei in tiefe Abneigung gegen den Kaiser ein. Da brannte in der Nacht der Apollotempel ab. Ein heidnischer Philosoph, der vor dem Altar beim Opfern Feuer gebraucht hatte, soll den Brand verschuldet haben. Julian aber schob natürlich die ganze Schuld auf die Christen. Die Gemüther wurden immer mehr erhitzt, die Antiochener vergaßen sich und machten sich in ihren Witzblättern über des Kaisers Figur und seinen struppigen Bart lustig. Da hätte Julian entweder großherzig verzeihen, oder streng, aber gerecht strafen sollen. Er thut keins von Beiden, sondern er schreibt seinen

Misopogon.

Man kann sich Nichts unköniglicheres, Nichts kleinlicheres, Nichts giftigeres denken, als diese Schrift. Das haben selbst unbefangene und ernste Heiden gefühlt. Nur Zosimos[299]) nennt in seiner Julianschwärmerei das Buch einen λόγον ἀστειότατον und versichert, es habe auf der ganzen Erde gefallen und die Schande der Antiochener verbreitet. Ammian[300]) dagegen urtheilt ganz anders. Er nennt das Buch ein volumen invectivum, welches geschrieben sei infensa mente. Der Streit in Antiocheia nahm für Julian ein kläglich Ende. Er ließ sich so weit fortreißen, daß er den Antiochenern einen Taugenichts zum Präfecten gab, den Alexander von Heliopolis, einen Mann, den Am-

[298]) Gregor Naz. orat. IV, p. 122—125.

[299]) Zosimos III, 9.

[300]) Ammian XXII, 14.

mian[301]) turbulentum et saevum nennt. Als ihm seine Freunde über diese Wahl Vorwürfe machten, erklärt er keck: Alexander habe zwar die Beförderung nicht verdient, aber für die habgierigen und schmähsüchtigen Antiochener passe ein Richter solcher Art. Ist das wirklich der königliche Character, wie ihn die Freunde dem Julian quellenwidrig andichten, oder nicht vielmehr der kleinliche keifende Sophist aus der Schule des Maximus? Wir erinnern zum Schluß noch an die entsetzliche Gotteslästerung, welche Julian in den „καίσαρες" gegen unsern Herrn ausgesprochen, welche nachzuschreiben die christliche Scheu verbietet, in welcher aber seine Christomachie cumulirt.

Cap. XIX. Das Gottesgericht.

Nachdem Julian in Antiocheia seine Rüstungen vollendet, begann er den Perserkrieg. Er konnte sich ihm nicht entziehen. Hatte er als Cäsar die Westgrenze des Reiches gegen die Germanen geschützt, so mußte er als Imperator jetzt die Ostgrenze gegen die Parther sichern. Hatte er durch die Katastrophe von Paris den Constantius genöthigt, vom Perserkriege abzulassen, so mußte er diesen Krieg nun mit voller Kraft aufnehmen. Leicht ist ihm der Entschluß sicher nicht geworden. Im Perserkriege hatte schon mancher römische Held das Leben gelassen, so der Triumvir Licinius Crassus, so der Kaiser Carus.

Julian bricht im zeitigen Frühjahr 363, λήγοντος δὲ ἤδη τοῦ χειμῶνος[302]) auf. Er zieht über Hierapolis, Samosata, und Batnä nach Karrhä und von hier über den Euphrat. Zunächst folgt Sieg auf Sieg. Der Kaiser erobert schnell die zahlreichen kleinen Burgen der Perser mit genialer Festungstaktik. Einzelne Führer und Soldaten kämpfen mit wunderbarer altrömischer Tapferkeit. Die große siegreiche Schlacht von

Ktesiphon

krönt den ersten Theil des Feldzuges. Von nun an wird Julian in seinem Handeln unsicher. Anstatt die Hauptstadt regelrecht zu belagern, schlägt er plötzlich mit dem größten Theile des Heeres eine andre Richtung ein. Die von ihm befohlene, beinah wahnsinnige Verbrennung der Stromflotte, stürzte das Heer in den äußersten Mangel und

---

301) Ammian XXIII, 2.

302) Zosimos III, 12.

die Disciplin fing an sich leise zu lockern. Der Krieg, mit kräftigen Offensivstößen begonnen, nahm einen defensiven Character an. Da kam's am 26. Juni 363 zur Schlacht bei:

Phrygia.

Hier findet Julian den Tod. Es war wunderbar eingetroffen, was Athanasios[303]) geweissagt hatte: *προειρηκέναι λέγεται τὴν ταχεῖαν τοῦ θορύβου κατάλυσιν, νέφος δὲ αὐτὸν προςηγόρευε διαλυόμενον ὅτι τάχιστα.* So lautet die Weissagung nach Theodoret, oder: *ὑποσταλῶμεν μικρὸν ὦ φίλοι, νεφύδριον γάρ ἐστι, καὶ παρέρχεται,* so lautet sie nach Sokrates.[304]) Jedenfalls ist sie erfüllt.

Von wem kam der Speer, der den Kaiser getroffen? Die Frage ist von Alters her controvers. Eutropius,[305]) Julians Waffengefährte berichtet kurz und bestimmt: hostili manu interfectus est. Ammian[306]) gleichfalls ein Zeuge der Schlacht von Phrygia spricht nicht den leisesten Verdacht aus, daß der Kaiser durch Verrath gefallen sei und Julian[307]) selbst hat nach Ammians Zeugniß in seiner Todesnacht seine Götter ausdrücklich dafür gepriesen: quod non clandestinis insidiis decedo. Freilich fügt Ammian[308]) hinzu, die Perser hätten nach des Kaisers Tode das schmähliche Gerücht verbreitet, Julian sei durch ein römisches Geschoß getödtet worden, und hätten sich darauf berufen, daß sie diese Kunde von Ueberläufern erhalten. Letztere hätten ausdrücklich bezeugt, daß das in Julians Wunde gefundne Geschoß nach Form und Gestalt kein römisches gewesen sei. Ammian selbst nennt dieses Gerede einen rumor incertus. Schnell genug aber muß sich dies Gerücht verbreitet haben. Libanius behandelt es bereits wie eine Thatsache, und läßt leise hindurchscheinen, daß der Römer, der Julian getödtet, wohl ein Christ gewesen sei. Die Vielheit von Gerüchten bezeugt auch Gregor:[309]) *οὐχ εἷς λέγεται λόγος, ἄλλος δὲ ἄλλῳ*

---

303) Theodoret III, 8.
304) Sokrates III, 12.
305) Eutropius X, 16.
306) Ammian XXV, 3.
307) Ibidem.
308) Ammian XXV, 6.
309) Gregor Naz. orat. V. p. 155. An dieser Stelle findet sich Gregors Ausspruch, der Kaiser habe empfangen eine *πληγὴν καιρίαν ὄντως καὶ παντὶ τῷ κόσμῳ σωτήριον.* Wir haben an einer andern Stelle schon die schweren Vorwürfe zurückgewiesen, die Mücke aus diesem Ausspruch gegen Gregor schleudert.

συμφέρεται καὶ συντίθεται. Die Ecclesiasten lassen die Frage offen. Theodoret[310]) hält für möglich, daß ein Engel den Schlag geführt (*τις τῶν ἀοράτων*) oder ein Sarazene (*εἷς τῶν νομάδων*) oder ein von Hunger gequälter Soldat. Sokrates[311]) läßt gleichfalls diese dreifache Möglichkeit bestehen, und Sozomenos[312]) läßt die Frage wenigstens offen, ob Perser oder Römer? Er hebt auch hervor, der Tod des Kaisers sei geweissagt worden einmal durch eine *θεία ὄψις*, die ein mit Depeschen nach dem Kriegsschauplatz eilender Soldat während der Todesnacht in einer Kirche gehabt, und sodann durch eine Vision, die dem großen Leiter des Alexandrinischen Didaskaleions, dem blinden Didymos geworden, dem Streiter auf weißen Rossen die Botschaft gebracht: *σήμερον περὶ τήνδε ὥραν Ἰουλιανὸν ἀνῃρῆσθαι.* Sozomenos erzählt bei dieser Gelegenheit auch die Weissagung eines frommen Mannes, der, als Julian vor dem Perserkriege sich blasphemisch gebrüstet habe, der Zimmermannssohn werde ihm nichts thun können, geantwortet: *οὗτος ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς αὐτῷ ξυλίνην θήκην πρὸς θάνατον κατασκευάζει.* In einem Stück aber stimmen alle Ecclesiasten überein, darin nämlich, daß hier ein Gottesgericht und ein Gottesurteil vorliegt. Mag der Gerichtsvollzieher ein Perser oder ein Römer gewesen sein, der der gerichtet hat, war der Herr. Im Lichte eines Gottesgerichtes erscheint uns durchaus des Apostaten Tod. Im Übrigen sind wir der Ansicht, daß Julian durch ein persisches Geschoß gefallen ist. Dagegen spricht nur der einzige Umstand, daß sich kein persischer Soldat gemeldet, als der Perserkönig dem eine hohe Prämie versprochen, durch dessen Geschoß der Kaiser verwundet. Doch es ist ja in hohem Grade wahrscheinlich, daß jener Perser, der den Kaiser getroffen, in dem Handgemenge, welches sich natürlich um den schwerverwundeten Julian sofort entsponnen, geblieben ist. Wenn aber wirklich ein Römer den Speer gesendet haben sollte, so brauchts noch lange kein christlicher Soldat gewesen zu sein. Es kann eben so gut ein heidnischer Krieger im Zorn über die verzweifelte Lage, in die der Kaiser das Heer geführt, das Geschoß entsendet haben. Ists aber wirklich ein Christ gewesen, so werden alle Christen die That natürlich rückhaltlos verdammen, aber den Julian zugleich einer schweren Mitschuld zeihen, daß er durch seine gottlose Paganisirung seinen christlichen Soldaten den

---

310) Theodoret III, 20.
311) Sokrates III, 21.
312) Sozomenos VI, 1.

sittlichen Halt geraubt. Wer die πίστις raubt, muß bei dem Beraubten auf einen schweren ethischen Collapsus von vornherein gefaßt sein. Sind einem Christen seine höchsten Güter genommen, dann bleibt eben immer nur noch ein Krüppel übrig. Es wird eben finster im Herzen, wenn man das Licht auslöscht.

In welcher Herzensstimmung ist Julian gestorben? Philostorgios[313]) berichtet, der verwundete Kaiser habe das Blut, das aus der Wunde strömte, mit den Händen aufgefangen und dabei dem Helios zugerufen: Sättige dich, ja er habe darauf auch die andern Götter *κακούς τε καὶ ὀλετῆρας* genannt. Theodoret[314]) dagegen berichtet: Julian habe seine Hand mit Blut gefüllt, das Blut in die Luft gespritzt und dabei gerufen: *Νενίκηκας Γαλιλαῖε* und Gregor[315]) erzählt, der verwundete Kaiser habe versucht, sich in den Fluß zu stürzen, sei aber in der Ausführung durch einen seiner Eunuchen behindert worden. Diesen drei Berichten ist das Eine gemeinsam, daß sie alle die Stimmung des verwundeten Kaisers als eine verzweifelte darstellen. Der Bericht des Theodoret, das *νενίκηκας Γαλιλαῖε*, hat bekanntlich seinen Lauf durch die Welt genommen und jedes Schulkind kennt das Wort. Es ist auch psychologisch durchaus wahrscheinlich, daß es Julian gesprochen, zumal der Ausdruck: *Γαλιλαῖε* die Spuren Julianischer Authentie an sich trägt. Wenn Julians Wunde ein Gottesgericht war, so mußte der Apostat in verzweifelter Stimmung sein; denn Gottesgerichte werden — das ist ihr Charakteristikon — von dem Gerichteten als solche wirklich empfunden. Es entsteht nur die Frage, ob sich dieser Bericht Theodorets mit den Berichten der Profanscribenten vereinigen läßt. In Betracht kommt hier vor allen Dingen Ammians[316]) ausführlicher Bericht. Freilich beschreibt uns Ammian mit größter Gründlichkeit nur des Kaisers wirklichen Tod, nicht seine Verwundung. An der letzteren eilt er schnell vorüber, aber doch nicht so schnell, um uns nicht einen leeren Raum zu zeigen, in welchen wir den Bericht des Theodoret logisch und psychologisch vollkommen zwangslos einfügen können. Er erzählt nämlich, nachdem der Kaiser zusammengebrochen, habe er versucht, mit der rechten Hand den Speer aus der Wunde zu reißen, sei dann auf ein Roß geladen, schnell ins Lager geschafft und den Ärzten übergeben worden.

---

313) Philostorgios VII, 15 p. 105.
314) Theodoret III, 20.
315) Gregor Naz. orat. III, p. 156.
316) Ammian XXV, 3.

Darauf fährt Ammian wörtlich fort: moxque ubi lenito paulisper dolore timere desiit, magno spiritu contra exitium certans, arma poscebat et equum. Es kommt hier auf jedes Wort an. Wenn Julian, nachdem der Schmerz ein wenig nachgelassen, sich zu fürchten aufhörte, so muß er sich doch während des ersten Schmerzes gefürchtet haben. Dies timere bezeichnet die Stelle im Ammianischen Bericht, in welchen das νενίκηκας Γαλιλαῖε vollkommen hineinpaßt. Es ergiebt sich demnach folgendes psychologische Gemälde:

1. Der verwundete Kaiser bricht verzweifelnd zusammen und höhnt zuerst seine Götzen, daß sie ihn im Stich gelassen (Philostorgios), dann erkennt er ingrimmig Christi Sieg an (Theodoret).

2. Nun ruht der Kaiser von den gewaltigen Gerichtseindrücken erschöpft eine Weile aus. Da erscheinen die Philosophen Maximus und Priscus an seinem Lager. Der Vorhang wird aufgezogen und Julian, der vollendetste Schauspieler auf der Weltbühne, den die Geschichte kennt, findet trotz aller innerer Stürme so viel äußre Gelassenheit wieder, um seine Freunde ruhig zu empfangen mit dem Gruß: humile esse, caelo sideribusque conciliatum lugeri principem und mit ihnen die letzte Disputation zu halten: super animorum sublimitate.

Diese Rede, von der übrigens Gibbon[317]) meint, sie sei lange vorher für diesen möglichen Fall sorgfältig einstudirt worden, ist characteristisch genug. Er sieht in seinem Tode ein summum praemium, welches die dii caelestes gewissen Frömmsten (also auch ihm) leisteten. Mit echt heidnischem Stolz rühmt er sich: nec me gestorum poenitet aut gravis flagitii recordatio stringit, er behauptet, er sei immer immaculatus gewesen und nach dieser Melodie rühmt er sich weiter, bis ihm die Kräfte ausgehen und er mitten in der Nacht stirbt. Von Buße war bei ihm keine Spur zu finden, sondern nur unmittelbar nach der Verwundung die Traurigkeit dieser Welt, die den Tod wirket und dann die kalte Ruhe.

Wie er als Schauspieler gelebt, so ist er als Schauspieler gestorben.

Der abgeschiedne Kaiser wurde unter militärischem Ehrengeleit nach Tarsos in Kilikien gebracht und in der Vorstadt mit königlichem Pompe

[317]) Gibbon history IV, p. 396 Anmk. 95.

beigesetzt. Sein Nachfolger Jovian errichtete ihm ein Denkmal mit der Inschrift:[318])

Ἰουλιανὸς μετὰ Τίγριν ἀγάῤῥοον ἐνθάδε κεῖται
Ἀμφότερον βασιλεύς τ'ἀγαθὸς κρατερός τ'αἰχμητής.

Cap. XX. Stand der Kirche bei Julians Tode.

Aeußere Verwirrung hatte zwar die Julian-Episode viel angerichtet, aber innerlich hatte der Herr in Segen gewandelt, was nach Julians Absicht ein Fluch sein sollte. Die Kirche des Herrn brauchte, nachdem sie unter dem großen Constantin plötzlich von der *πεπονθυῖα* zur *βασιλεύσουσα* geworden, eine solche schwere Heimsuchung, um sich vor Verweltlichung zu schützen. Es lag auch die große Gefahr nahe, auf die innerliche Lebensarbeit der Kirche die Stimmungen des Byzantinischen Hofes influiren zu lassen. Zwar Athanasios hatte in Folge absonderlicher Behütung durch des Herrn Gnade völlig intact und unversehrt diese Gefahr bestanden, aber er war in dem Menschenalter vor Julian vielleicht das einzige von den eigentlichen Häuptern, dem das gelang. Im Allgemeinen breitete sich in erschrecklicher Weise der Byzantinismus aus, bei manchen der Eusebianer in der Cäsareensischen Form als Characterschwäche, bei andern in der Nikomedischen als Characterverdorbenheit. Das bellum civile gegen den Arianischen Constantius hatte die Kräfte zerrieben. Da kam die Julian-Episode, die äußern Stützen fielen, ja Julians Christomachie rüttelte mächtig an den Fundamenten der Kirche. Das war kein bellum civile — der Apostat war durch seine Apostasie zum auswärtigen Feinde vom inimicus zum hostis geworden. Da ertönte der Schlachtruf: Hie Schwert des Herrn und Gideon, da schaarten sich wieder die stärksten Geister und die lautersten Herzen fest um die Fahne des Kreuzes, fest um das Banner des *Ὁμοούσιος*. Während Julian Decret um Decret gegen die Christen schleuderte, bereitete und sammelte sich der Herr ein Elitecorps von herrlichen Streitern für seines Namens Ehre, eine Heldenschaar, auf deren Schultern einmal der große Kampf ruhen sollte, wenn Athanasios vom Schauplatz abgetreten wäre.

---

[318]) Zosimos III, 34. Der zweite Vers: *ἀμφότερον* u. s. w. ist ein Citat aus Ilias 3, 179.

Man darf getrost behaupten, daß der hohe und herrliche Geist von Nikäa sich im Stadium der Katabase befand bis zu Julians Auftreten, daß aber von 361 an wieder ein gewaltiger Aufschwung, eine mächtige Anabase anhob. Am herrlichsten zeigte sich das auf dem Gebiet der Theologie und insbesondre auf demjenigen Felde theologischer Gesammtarbeit, welches die höchste Blüte der Theologie darstellt, nämlich in der Dogmatik. Unter den Söhnen des Constantius hatte Athanasios, dieser dogmatische Genius ersten Ranges mit seiner gewaltigen Arbeit beinahe einsam dagestanden, wie das Käuzlein in den verstörten Städten und nur in Pictavium erstand in Hilarius ein congenialer Geist. Jetzt in der Julian-Periode regte sich eine großartige dogmatische Arbeit. Die Kategorien der Opportunität und des Byzantinismus, welche der Tod jeder wahren Theologie sind, verstummten. Die Kappadoker senkten sich in die heiligen Tiefen der Schrift und bauten ihre theologische Arbeit in souveräner Hoheit auf, lediglich nach den innersten Lebensgesetzen, die die Theologie in sich selber trägt.

So hat des Herrn Gnade die Kirche auch in den Tagen Julians reich gesegnet. Freilich des Apostaten Schuld wird hierdurch nicht verringert, grade so wenig, wie die Schuld des Potiphar und der Brüder Josephs dadurch, daß der Herr den Joseph nach der heiligen Regel geführt: Die Menschen gedachten es böse zu machen, aber der Herr gedachte es wohl zu machen.

Zweite Abtheilung.

Jovian und die Valentiner.

I. Abschnitt.

Jovian.

Cap. I. Die Kaiserwahl.

Als Julian gestorben war, mußte, weil er der letzte der Constantiner gewesen eine Kaiser wahl erfolgen. Die Wahl war schwer, weil die Aufgabe, die dem neuen Kaiser zufiel, eine riesengroße war. Nun gab es in dem Heere zwei Strömungen. Die einen geführt von Arinthäus und Victor waren christlich gesinnt und gehörten dem Kreise des Constantius an. Die andern geführt von Dagalaiphus und Nevitta wurden mehr von den Julianischen Ideen beherrscht. Die Situation war ungewöhnlich ernst, die Wahl vollzog sich fast unter den Augen eines siegreich anstürmenden Feindes. Es mußte also unter allen Umständen das Augenmerk auf einen energischen Mann und rechten Soldaten gerichtet werden und darum verständigte man sich schnell dahin, den alten bewährten General Sallustius mit dem Purpur zu schmücken, der zwar nach seiner Gesinnung mehr in den Julianischen, als in den Constantiusschen Kreis gehörte, von dem, als von einem ehrlichen Soldaten aber auch die Christen Gerechtigkeit erwarteten. Sallustius lehnt ab, indem er nach Ammian[319]) sein Alter vorschützt (causante morbos et senectutem). Der Hauptgrund der Ablehnung war wohl die Erkenntniß des braven Mannes, daß es ihm an Herrschergaben gebreche.

---

[319]) Ammian XXV, 5.

Vielleicht hätte er eine militärische Dictatur übernommen, um das Heer glücklich zurück nach Mesopotamien zu führen, damit das gerettete Heer dann in geordneter Weise im Einverständniß mit den Legionen an der Donau die Königswahl vollziehe (utriusque exercitus consociata suffragie legitimum 'principem declarabunt), aber die Mehrzahl der Wähler hielt unter dem Drange der Situation eine sofortige Königswahl für unbedingt nothwendig. So wurde denn

Jovianus

gewählt. Nach Zosimos[320]) erfolgte die Wahl ψήφῳ κοινῇ, nach Ammian[321]) dagegen hätten einzelne in tumultuirender Weise die Wahl durchgesetzt (tumultuantibus paucis, ut in rebus extremis saepe est factum, Jovianus eligitur imperator). Der Erwählte, der Sohn des Comes Varronius, eines ruhmgekrönten, aber wegen des Alters bereits zur Disposition gestellten Generals, geboren 331 zu Sigidunum, dem heutigen Semlin, war damals General der kaiserlichen Leibgarde. Da er ein entschiedner Christ war und sich seines Bekenntnisses zu Christo nicht schämte, so hatte er unter Julian einen schweren Stand gehabt, hatte sich aber als einen Mann von fester Glaubenstreue und als erhaben über jede Menschenfurcht bewährt. Sokrates[322]) berichtet, als Julian seinen Officieren nur die Wahl gelassen, entweder den Götzen zu opfern, oder den Dienst zu quittiren (ἢ θύειν ἢ ἀποστρατεύεσθαι), da habe Jovian es vorgezogen, eher die Schärpe abzulegen, als dem gottlosen Befehle zu gehorchen (μᾶλλον τὴν ζωνὴν ἀποθέσθαι προῃρεῖτο, ἢ ἐκτελεῖν ἀσεβοῦς βασιλέως ἐπίταγμα). Julian ignorirte damals in Rücksicht auf den nahen Perserkrieg zunächst das kühne Benehmen Jovians. Ganz ähnlich berichtet den Vorgang Sozomenos[323]) und Theodoret[324]) fügt noch hinzu, Jovian sei dadurch in die Zahl der Märtyrer versetzt worden (τοῖς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν μάρτυσι συνετέτακτο). Deshalb nennt ihn Augustin[325]) einen Confessor. Aus dieser seiner festen Stellung zu Christo machte

---

320) Zosimos III, 30. 2.

321) Ammian l. l.

322) Sokrates III, 22. Die Lesart ζωὴν ἀποθέσθαι ist falsch, es ist zu lesen ζωνήν.

323) Sozomenos VI, 3.

324) Theodoret IV, 1 . Nach dem festen Sprachgebrauch der Kirche aus der Märtyrerzeit sollte man ὁμολογητής nicht μάρτυς erwarten.

325) Conf. bei Auer den Kaiser Julian p. 130.

Jovian auch unmittelbar nach seiner Wahl keinen Augenblick ein Hehl. Er lehnte den Purpur zunächst ab. Er rief aus, er wolle nicht herrschen über Menschen, die mit dem Heidenthume liebäugelten, da er selbst ein Christ sei (*ἐβόα, μὴ βούλεσθαι βασιλεῦσαι ἀνθρώπων ἑλληνίζειν προαιρουμένων, αὐτὸς ὢν χριστιανός*) und erst als sich das Heer ausdrücklich als ein christliches Heer bekannte, nahm er die Wahl an (*καὶ αὐτοὺς εἶναι χριστιανοὺς δέχεται μὲν τὴν βασιλείαν*). Jovian hat sich also bei der Wahl männlich fest, offen und würdig und wie ein rechter Bekenner benommen. Eins übrigens zeigen die Vorgänge bei der Wahl. Es war zwar dem Julian gelungen, sich trotz seiner Apostasie das persönliche Vertrauen des Heeres zu seiner Feldherrnbedeutung zu erhalten, er hatte es auch durch raffinirte Mittel erreicht, daß viele schwache Charactere ihm nach dem Munde redeten und formell paganisirten und hellenisirten, aber es bedurfte doch nur eines Anstoßes, um das Heer wieder dazu zu bringen, daß es sich als christliches Heer fühlte. Wäre die innere Situation nicht so gewesen, so hätte nimmermehr ein General zum Kaiser gewählt werden können, der nur über ein christlich Heer gebieten wollte. Viele schwankend gewesene Soldaten mochten ja auch in Julians plötzlichem Untergange die Ohnmacht der Götzen erkannt haben. Das trieb zu Christo zurück. — Nun berichtet Ammian,[326]) ein Theil des marschirenden Heeres habe den nach erfolgter Wahl erklingenden Ruf: Jovianum Augustum fälschlich so aufgefaßt, als sei Julian, von dessen wirklichem Abscheiden sie noch Nichts wußten, genesen und als sei dem genesenen Kaiser der Ehrenname „Jovianus", der Jupitersohn beigelegt worden und als sie ihres Irrthums gewahr worden, seien sie in Schluchzen ausgebrochen. Da Ammian Augenzeuge gewesen, so vermögen wir diesen Bericht nicht ganz in den Bereich der Fabel zu verweisen, nehmen aber an, daß Ammian ein unbedeutendes, vielleicht an der äußersten Spitze des Heeres sich abspinnendes Ereigniß unwillkürlich arg vergrößert und als Stimmungsbild fürs ganze Heer dargestellt hat. Es konnte ihm dies um so leichter begegnen, da er selbst Heide war und darum innerlich mit der Wahl eines entschiednen Christen nicht sympathisirte. Übrigens ist Jovian an sich eine bedeutende und imposante Persönlichkeit gewesen. *Ἄνδρα γενναῖον καὶ εὐγενῆ*, so nennt ihn Sokrates,[327]) *ἐπίσημον ἄνδρα καὶ*

[326]) Ammian XXV, 51.
[327]) Sokrat. III, 22.

περιφανῆ καὶ πολλῶν ἕνεκα γνώριμον, so Theodoret,[328]) *λίαν εὐσεβὴς τε καὶ ἥμερος*, so zeichnet ihn der Nazianzener[329]) und selbst Ammian,[330]) der ihm sonst den Vorwurf macht, er sei edax vino Venerique indulgens gewesen, drückt die bestimmte Hoffnung aus: quae vitia imperiali verecundia forsitan correxisset und bezeugt dem Kaiser, er sei christianae legis studiosus magis benevolus. Gibbon[331]) irrt, wenn er in den Verdiensten des Vaters das Motiv zur Wahl Jovians sieht: the strongest recommendation of Jovian was the merit of his father, count Varronian. Jovians Persönlichkeit selbst reizte zur Wahl. Daß der Signifer der Jovianer, der mit Jovian persönlich verfeindet war, und der zu den Persern überging, den neugewählten Kaiser dem Perserkönig als einen inertem quendam et mollem[332]), schildert, darf das Urtheil des ernsten Historikers nicht beeinflussen, weil ja ehrenhafte Männer das Urtheil eines perfuga grundsätzlich verachten.

Kaiser Jovian stand nach seiner Wahl vor einer doppelten Riesenaufgabe, vor einer politischen und vor einer kirchenpolitischen. Er hatte die persische Frage zu regeln, er hatte die grenzenlose Verwirrung zu lösen, welche der Apostat durch seine künstliche Retropaganistrung über die Christenheit gebracht.

Cap. II. Die persische Frage.

Der Perserkönig Sapor stellte sich mit klarem Verständniß auf die Höhe der Situation. Der römische Ueberläufer hatte ihn über die Stellung des Heeres vollständig informirt. Die leichte Reiterei der Sarazenen, bis dahin mit den Römern im Bunde, war zu ihm übergegangen. In Verbindung mit den schweren persischen Panzerreitern ängstigten sie nun das zurückziehende Römerheer an allen Ecken und nur dem heldenmüthigen Widerstande der Jovier und Herculianer gelang es, noch einmal den Rückzug zu decken. Heiß freilich war dieser Kampf der Arrière-Garden gewesen. Die drei römischen Tribunen: Julianus,

[328]) Theodoret IV, 1.
[329]) Gregor Naz. in laud. Athan. c. XXXIII, p. 408.
[330]) Ammian l. l.
[331]) Gibbon history IV, c. XXIV.
[332]) Ammian l. l.

Makrobius und Maximus[333]) blieben auf dem Schlachtfelde. Da machte Sapor Friedensvorschläge und der Kaiser ordnete den Sallustius und Arinthäus als Unterhändler nach Dura ab. Hier hielt sie der Perserkönig vier Tage lang mit unwesentlichen, das Friedenswerk gar nicht fördernden Vorverhandlungen hin: in hoc loco Persarum obstinatione tritum est quadrivium.[334]) Während dieser vier Tage aber hatten Hunger, Mißstimmung, ja Verzweiflung das römische Heer so mürbe gemacht, daß jetzt Sapores wagte, mit seinen exorbitanten Friedensforderungen hervorzutreten. Er fordert Alles zurück, was die Römer seit Maximinian erobert hatten (petebat autem rex obstinatius, ut ipse ajebat, sua dudum a Maximiniano erepta[335]) nämlich die fünf jenseits des Tigris gelegenen Gaue: Arzamena, Moxoëna, Zabdicena, Rehimena und Corduena nebst 15 Grenzcastellen. Vor allem aber verlangte er Nisibis, die herrliche feste Grenzwacht, die große berühmte Stadt und Singara, das Schimpflichste aber war, daß die Römer sich verpflichten sollten, ihren treuen Bundesgenossen, den König Arsaces von Armenien den Persern Preis zu geben. Ein Theil der Feldherrn rieth dem Jovian, diese Bedingungen pure abzulehnen, sich mit den Trümmern des Heeres durchzuschlagen und für beßre Tage sich freie Hand zu retten, der größere Theil aber — Ammian[336]) nennt ihn verächtlich adulatorum globus — rieth dringend zur Annahme der Bedingungen. Jovian unterzeichnet, nachdem er mit Mühe noch erreicht hatte, daß wenigstens den Einwohnern des treuen Nisibis gestattet worden, auszuwandern, den Frieden. Freilich war er schimpflich, so schimpflich, daß Zosimos[337]) ausruft: *καὶ δεῖξαι Ῥωμαίοις ἡμέραν, ἣν οὔπω τεθέανται*, aber es wäre die denkbar größte geschichtliche Ungerechtigkeit, für den Frieden von Dura den Jovian allein verantwortlich zu machen, oder ihm auch nur die Hauptschuld aufzubürden. Freilich daß er sich von dem diplomatisch überlegnen Sapores vier Tage lang hat hinhalten lassen, anstatt in Eilmärschen die römische Reichsgrenze zu forciren, war ein Fehler, aber den gleichen Fehler hat Napoleon I vor Moskau auch gemacht. Der Friedensschluß von Dura macht den Jovian auch lange noch nicht zu einem timidus princeps, wie Am-

[333]) Ammian XXV, 6.

[334]) Ibidem.

[335]) Ammian, XXV, 7.

[336]) Ibidem.

[337]) Zosimos III, 23. 4.

mian[338]) ihn nennt. Der Kaiser stand vor einer unsagbar schweren Verantwortung. Julian hatte die besten Kräfte des Römerreiches in den Perserkrieg geführt, wurde nun dieses Heer total aufgerieben sammt der Elite der römischen Officiere, wer sollte dann den Rhein gegen die Franken und Alamannen, wer den Ister gegen die Gothen decken? Es ist psychologisch wohl verständlich, daß auch eine Heldennatur, wenn alles auf dem Spiele steht, in ein tief schmerzliches Opfer an der einen Grenze willigen kann, um nicht das Ganze zu vernichten. Wer in aller Welt macht dem König Friedrich Wilhelm III. einen Vorwurf wegen des Tilsiter Friedens, der auf Hoffnung die Hälfte des Reiches opferte? Wer macht den feurigen Patrioten Kalkreuth und Goltz daraus einen Vorwurf, daß sie mit zitternder Hand das schimpfliche Friedensinstrument von Tilsit unterzeichnet? Niemand. Ebensowenig aber kann ein gerechter Forscher die Schuld von Dura dem Jovian, oder den Schimpf von Dura den alten treuen Helden Sallustius und Arinthäus aufbürden. Es war eben die Schlacht von Phrygia nicht blos eine clades, sie war eine debellatio. An dieser debellatio aber trug vor allen Dingen Julian die Schuld, weil er in einer wunderlichen Laune, vielleicht von seinem unheimlichen genius publicus, oder einem Andern seiner Leibgötzen dazu verführt, die Fluß-Transport-Flotte verbrannt. Hunger im Heer und die Perser zu allen Seiten — das war eben ein Nothstand sonder Gleichen. Wir protestiren daher aufs Entschiedenste gegen die grausame Verunglimpfung, die sich der unglückliche Jovian von dem begeisterten Julianschwärmer Mücke[339]) gefallen lassen muß, der von dem „unfähigen Nachfolger Jovian" sagt, er sei der Thaten seines Vorgängers „gänzlich unwürdig", er habe dem römischen Namen „größeren Schimpf und Schande gemacht, als die schmählichste Begebenheit." Mücke redet von „ehrlosen" Regierungshandlungen und weiß überhaupt kaum Worte zu finden, um den Jovian zu beschimpfen. Wir geben bereitwillig zu, daß ein Alexander, ein Hannibal, ein Karl, ein Eugen, ein Montecuculi, ein Friedrich, ein Napoleon, ein Moltke, kurz einer von den Feldherrn allerersten Ranges die römischen Legionen auch vom Schlachtfeld von Phrygia ohne den Frieden von Dura unversehrt zurückgeführt hätte, wenn aber Jovian an die ersten Sterne nicht heranreicht, so ist er darum noch lange kein timidus princeps im Sinne Ammians und noch lange kein ehrloser Fürst im Sinne

338) Ammian XXV, 7.

339) Mücke Julian I, 91.

Mückes. Gegen das „ehrlos“ schützen ihn zwei edle hochsinnige und echt königliche Handlungen, die sich unmittelbar an den Frieden von Dura anschließen. Zosimos[340]) berichtet, Jovian habe, als man ihn zum hinterlistigen Friedensbruch wegen Nisibis aufforderte, geantwortet: *οὐδὲν οἷόν τε τῶν συντεθειμένων παραβαθῆναι.* Er hat also als Ehrenmann die gelobten Verträge auch da gehalten, wo es schwer war. Er hat, wie wir an einer andern Stelle schon berichtet, seinem Vorgänger Julian, der doch sein persönlicher Feind und principieller Gegner gewesen, zu Tarsos[341]) ein Denkmal gesetzt und durch die Wahl der Inschrift aus der Ilias gezeigt, daß er dem Feinde jede Anerkennung zolle, die ohne Verleugnung des eignen Standpunktes möglich war. — Hätte ein heidnischer Imperator einem christlichen Vorgänger gleich hochherzige Objectivität entgegengebracht, würden die meisten Historiker sich beeilen, ihm dies besonders gut zu schreiben. Soll etwa Jovian blos darum dieses Beneficiums verlustig gehen, weil er orthodox ist?

Wir dürfen jetzt die Summa ziehen. Für Jovians diplomatische und strategische Tragkraft war die Erbschaft Julians zu schwer. Er war eben kein Riesengeist. Daß er's nicht war, gereicht ihm nicht zum Vorwurf. Gaben sind eben Gaben. Schöpferische Ingenia werden nicht alle Jahre geboren. Was aber Jovian nach dem Maße der ihm verliehenen Gaben und Kräfte hat thun können, um den von Julian überkommenen gordischen Knoten zu lösen, das hat er ehrlich gethan. Er hat viel zu kurz regiert, um zu zeigen, ob er Mannes genug war, den Frieden von Dura wieder quitt zu machen. Eine gerechte Geschichte wird ihn immer in die Zahl der schwer heimgesuchten Fürsten zählen müssen, sie wird ihn aber nie den unwürdigen zuzählen dürfen.

Cap. III. Die kirchliche Frage. Heilung der äußern Wunden.

Der Kirche gegenüber hatte Jovian zunächst die Attentate Julians gegen den äußern Besitzstand gut zu machen. Er trat an diese Aufgabe mit großer Weisheit und voller Treue heran und es ist gradezu bewunderungswürdig, was er in 8 Monaten geleistet hat, zumal er,

[340]) Zosimos III, 33. 7.
[341]) Ammian XXV, 10 und Zosimos III, 34.

einen kurzen Aufenthalt in Antiocheia abgerechnet, fast durchweg auf dem Marsche war. Julian hatte der Kirche, dem Kleros und den kirchlichen Instituten die *ἀτέλεια*, die immunitas, die Steuerfreiheit genommen, Jovian giebt sie nach dem Zeugniß des Sozomenos[342]) zurück: *τὰς ἀτελείας ταῖς ἐκκλησίαις καὶ τοῖς κλήροις, χήραις τε καὶ παρθένοις καὶ ἔτι πρότερον ἐπ' ὠφελείᾳ καὶ τιμῇ θρησκείας δωρηθὲν ἢ νομοτεθητὲν ἐτύγχανεν ὑπὸ Κωνσταντίνου καὶ τῶν αὐτοῦ παίδων, ὕστερον δὲ ἐπὶ Ἰουλιανοῦ ἀφῃρέθη.*

Julian hatte der Kirche den Decem genommen, und ihn den heidnischen Priestern gegeben. Jovian[343]) giebt diese *εἰσφοραί* der Kirche im Princip sofort zurück, wenn auch de facto von dem eigentlichen Getreidedecem, dem *τὸ σιτηρέσιον* wegen der grade herrschenden Hungersnoth zunächst nur der dritte Theil *τὸ τριτημόριον* an die Kirche abgeliefert werden sollte. Den vollen Decem der Kirche zurückzugeben, hatte sich der Kaiser für die Zeit nach der Hungersnoth vorbehalten (*ὑποσχόμενος τοῦ λιμοῦ πανσαμένου τέλειον παρασχεῖν*). Durch diese Maßregel hat sich Jovian um die Kirche wohlverdient gemacht. Die Kirche des vierten Säculums konnte den Decem absolut nicht entbehren, und der Staat handelte nur weise, wenn er ihn ihr ließ. Dafür nahm die Kirche dem Staat die ganze Armen- Kranken- und Waisenpflege ab, und was der Staat durch den Decem verlor, das wurde mehr als ausgeglichen dadurch, daß der Fiscus und die Communen keine Armenlasten hatten. Was die herrlichsten Bischöfe des vierten Jahrhunderts für sich brauchten, war ja äqual Null. Man denke an *ἄρτος καὶ ἅλες* des Basileios. Uebrigens bezeugt diese Restitutionen an die Kirche auch Philostorgios.[344])

Cap. IV. Jovians Toleranz.

Dem Heidenthume gegenüber war Jovian im edlen Sinne tolerant. Er hat ganz abgestanden von Verfolgung der Personen. Der unheimliche Sophistenkreis, der Julians Hauptquartier umlagert hatte, die Maximi, die Prisci und Andre, verschwand ganz von selbst nach dem Tode des Apostaten aus der Aula regia. Die heidnischen Provinzial-

[342]) Sozomenos VI, 3.
[343]) Theodoret IV, 1.
[344]) Philostorgios VIII, 5.

Oberpriester, die Julian berufen hatte, traten ganz von selbst außer Function, weil ihnen nun die Basis für jede Wirksamkeit fehlte Die dürftigen Reste des altnationalen Heidenthums gingen dem Tode an Alterschwäche um so sichrer und schneller entgegen, je weniger dies Residuum mit dem Nimbus des Märtyrerthums glorificirt wurde. Nur die unsittlichen Culte verbot Jovian unbedingt und ließ deren Tempel schließen.

Diese seine Stellung verewigte er durch die Inschrift, welche er über der Thür der von ihm zu Kerkyra 363 erbauten Votivkirche anbringen ließ und welche lautet:[345])

Πίστιν ἔχων βασίλιαν ἐμῶν μενέων συνέριθον
Σοί, μάκαρ, ὑψιμέδον τόνδ' ἱερὸν ἔκτισα νηόν
Ἑλλήνων τεμένη καὶ βωμοὺς ἐξαλαπάξας
Χειρὸς ἀπ' οὐτιδανῆς Ἰοβιανὸς ἔδνον ἄνακτι.

Es ist das *Ἑλλήνων τεμένη καὶ βωμοὺς ἐξαλαπάξας* mit dieser Einschränkung zu verstehen, daß er nur diejenigen heidnischen Tempel schließen ließ, in denen der Mysteriencult getrieben wurde. Wagenmann[346]) hebt ausdrücklich hervor, daß Jovian die andern heidnischen Tempel, die nicht die Tummelplätze unsittlicher Culte waren, und die doch nach Julians Tode schleunigst geschlossen worden, wieder öffnen ließ und daß er die Neoplatonischen Philosophen sogar gegen fanatische Angriffe schützte. Diese seine hochsinnige Toleranz verdankte er eben dem eignen festen Bekenntniß. Es ist einmal das Vorrecht wahrer Orthodoxie, daß sie tolerant ist. Die Eusebianer sind nie tolerant gewesen, Athanasios und seine Schule waren es. In den Segenskreis des Athanasios gehörte ja Jovian hinein.

Cap. V. Jovian und Athanasios.

Mit sicherem Blick erkannte der Kaiser in dem gewaltigen Alexandriner den irdisch festen Punkt für seine Kirchenpolitik. An Athanasios schrieb er sofort nach seinem Regierungsantritt mitten unter den Mühen des schweren Rückzugs. Dieser feste Griff zeigt, daß Jovian die kirchliche Frage in ihrer Tiefe erfaßt und daß er ganz der Mann gewesen wäre, den kirchlichen Frieden auf der Grundlage Athanasianischer Recht-

[345]) Inscriptiones Graecae Volum. IV, p. 278.
[346]) Wagenmann bei Herzog. Artikel Jovian. Heft 61. 62 p. 126.

gläubigkeit herzustellen, wenn ihm ein längeres Leben geschenkt worden wäre. Man muß dem Kaiser dies klare Farbebekennen für den Nikänismus um so höher anrechnen, als von Seiten der Eusebianer sofort nach seinem Regierungsantritt außerordentliche Anstrengungen gemacht worden sind, den Jovian in ihre Nähe zu ziehen. Mag auch die Darstellung des Philostorgios[347]) über die Versuche der Eusebianer, an den Kaiser heranzukommen, im Einzelnen confus sein, so viel schält sich uns als historischer Kern aus ihr heraus, daß zwei Eusebianische Botschafter Candidus und Arrhianos sich in Edessa zu persönlichen Verhandlungen mit dem Kaiser meldeten. Sofort nach dem Frieden von Dura, während des Rückmarsches des Heeres schrieb Jovian an Athanasios.[348]) An diesen wendet er sich, weil ihm die eherne Bekenntnißtreue des großen Hirten imponirt hat: *ὅτι μὲν πάντα πόνον καὶ τῶν διωκόντων τὸν φόβον οὐκ ἔπτηξας καὶ κινδύνους καὶ ξίφους ἀπειλὰς ὡς σκύβαλα ἡγησάμενος τῆς φίλης σου ὀρθοδόξου πίστεως τοὺς οἴακας κατέχων.* Er ruft ihn sofort aus dem Exil zurück: *ἐπάνιθι τοίνυν εἰς τὰς ἁγίας ἐκκλησίας καὶ ποίμαινε τὸν τοῦ θεοῦ λαόν.* Er bittet ihn um seine Fürbitte und verspricht sich von ihr reichen Segen: *οἴδαμεν γάρ, ὅτι τῇ σῇ ἱκεσίᾳ ἡμεῖς τε καὶ οἱ σὺν ἡμῖν τὰ χριστιανῶν φρονοῦντες μεγάλην ἀντίληψιν σχοίημεν παρὰ τοῦ ὑπερέχοντος θεοῦ.* Der Kaiser ladet den Athanasios endlich ein, zu ihm zu kommen: *ἀποδεχόμεθά σε, ἐπίσκοπε τιμιώτατε.* Athanasios kehrt sofort nach Alexandreia zurück und beruft in seine Metropole eine große Synode,[349]) welche das berühmte Synodalschreiben an den Kaiser redigirt, das den Nikänischen Glauben als den wahren feiert. Dies Synodalschreiben: *Πρὸς Ἰοβιανὸν περὶ πίστεως* steht unter den Werken des Athanasios[350]) und bei Theodoret.[351]) Es ist ein wahres Kleinod der Theologie. Der Ton ist köstlich. Fern von jeder Cäsarolatrie, aber durchdrungen von treuster Liebe zu dem

---

347) Philostorgios VIII, 6.

348) Athanasios Cöln. Ausg. II, p. 33.

349) Hefele Conciliengesch. I, p. 708.

350) Athanasios I, p. 245 ff.

351) Theodoret IV, 3. Hier findet sich im Eingang der Satz: *καὶ τὴν βασιλείαν μετ' εἰρήνης πολλαῖς ἐτῶν περιόδοις ἐπιτελέσαις.* Dieser Zusatz fehlt bei Athanasios. (Conf. Hefele Concil. I, p. 709) Uns scheint die von Baronius ausgesprochene Vermuthung, daß es sich hier um eine Interpolation der Arianer handle, durchaus richtig zu sein. Die Motive einer solchen Interpolation sind ja leicht zu durchschauen.

rechtgläubigen gekrönten Haupt ist die Epistel von Anfang bis zu Ende. Der dogmatische Inhalt ist rein, reich, reif. Man merkt es dieser Synode an, daß sie keine Compromißsynode war, daß nicht diplomatische Vermittlung auf ihr das Scepter geführt, sondern daß ein Reigen von Gottesmännern auf ihr vereinigt war, dem es Herzens- und Gewissenssache gewesen, klar in die Posaune Gottes zu stoßen und Zeugniß abzulegen von ihrem reinen Glauben, die den Herrn gepriesen, daß er nach der semiarianischen Regierung des Constantius und nach der paganistischen des Julian nun einen treuen Nikäner mit der Krone begnadet. In jedem Satze des Synodalbriefes merkt man die feste sichre Führung des Athanasios. Ohne jede *σκιομαχία*, ohne jede *λογομαχία* wird die trinitarisch-christologische Wahrheit ponirt und der Nazianzener[352]) hat Recht, wenn er diesen Brief ein *δῶρον βασιλικὸν ὄντως καὶ μεγαλοπρεπές* nennt, welches Athanasios dem Jovian dargebracht. Während nun die orthodoxen Häupter die volle Wahrheit aus dem Worte Gottes für ihren Kaiser schöpften, schickten die Macedonianer eine Gesandtschaft an Jovian und baten ihn:[353]) *ἐξωθεῖσθαι μὲν τῶν ἐκκλησιῶν τοὺς τὸ ἀνόμοιον δογματίζοντας, ἑαυτοὺς δὲ ἀντεισάγεσθαι.* Also die Arianer strengster Observanz sollten anathematisirt, die Semiarianer aber canonisirt werden. An der Spitze der Unterschriften dieses schriftlich übergebnen Antrags stand der Name: Basileios von Ankyra. Jovian liest den Antrag der Halben, giebt ihnen aber keinen schriftlichen Bescheid — *ἀναποκρίτους αὐτοὺς ἀπέπεμψε* — mündlich aber bescheidet er sie dahin: *ἐγώ, ἔφη, φιλονεικίαν μισῶ, τοὺς δὲ τῇ ὁμονοίᾳ προστρέχοντες ἀγαπῶ καὶ τιμῶ.* Diese feste königliche Antwort wirkt. Die Akakier halten eine Synode zu Antiocheia[354]) noch 363 und erlassen nun auch ihrerseits ein Synodalschreiben an den Kaiser, in welchem sie sich zwar zum Nikänischen Symbolum bekennen, im Schlußsatze aber sich eine semiarianische Hinterthür offen lassen[355]) *ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη, καὶ ὅτι ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν τῷ πατρί.* Da steht in einem Athem Wahrheit und Lüge zusammen. Jedenfalls ist die Thatsache, daß ein großer Theil der Eusebianer zu Antiocheia 363 wirklich das Nikänum unterschrieben, ein belang- und hoffnungsreiches

---

352) Gregor Naz. in Cand. Athan. Cap. XXXIII, p. 408.
353) Sokrates III, 25.
354) Hefele I, § 87 p. 709.
355) Sokrates l. l.

Zeichen gewesen, wie sich unter Jovians weisem Scepter der Friedensbogen wieder über der Kirche des Herrn zu spannen angefangen. Schon das war eine unmittelbare Folge der durch Jovians Thronbesteigung ganz von selbst veränderten Situation, daß der Vorsitz zu Antiocheia nicht mehr dem schlimmen Agitator Akakios, sondern dem irenischen Meletios zufiel. Dieser Meletios hat dogmatisch niemals zu den Eusebianern gehört und wenn er kirchenpolitisch gegenüber den gemäßigteren Elementen dieser Partei das Tafeltuch nicht unbedingt durchschnitt, so entsprang diese von uns übrigens nicht gebilligte Haltung nicht aus Menschenfurcht, sondern aus dem Optimismus, die Eusebianer würden sich so zur vollen Wahrheit hinüberziehen lassen. Jedenfalls ist es dem persönlichen Einfluß des Meletios zuzuschreiben, daß die Synode ihre Eusebianischen Hintergedanken nicht in das Decret selbst, sondern nur in das Begleitschreiben aufnahm, und daß das eigentliche Synodaldecret einfach darin bestand, daß ein Exemplar des Nikänums vollzogen wurde. Wenn nun Akakios, der der Synode beigewohnt, in die pure Unterzeichnung des Nikänums gewilligt, so weicht er entweder der Größe des Augenblicks, oder dem überlegnen Einfluß des Meletios, oder, was uns bei der ganzen Eigenart des unseligen Mannes leider wahrscheinlicher ist, er giebt blos äußerlich nach und wartet auf bessere Zeiten. Als die Acten dieser Synode dem Kaiser Jovian übergeben wurden, ertheilte er nach Sokrates[356]) den schönen Bescheid: *μηδενὶ ὀχληρὸς τῶν ὁπωσοῦν πιστευόντων ἔσεσθαι, ἀγαπήσειν δὲ καὶ ὑπερτιμήσειν τοὺς ἀρχὴν τῇ ἑνώσει τῆς ἐκκλησίας παρέξοντας.* Wollte doch der Kaiser, wie Sokrates hinzufügt, mit sanfter Ueberredung den Streit der Dissidenten bannen: *ὁ μέντοι βασιλεὺς πρόθεσιν εἶχε κολακείᾳ καὶ πειθοῖ τῶν διεστώτων τὴν φιλονεικίαν ἐκκόψαι.* Ganz anders hatte auf Jovian das Synodalschreiben der Alexandrinischen Synode gewirkt. Dies Actenstück, in welchem kein Sic et Non gewesen, befestigte einfach, wie Theodoret[357]) sagt, des Kaisers Nikänische Erkenntniß (*ἐβεβαίωσεν, ἣν εἶχε περὶ τῶν θείων γνῶσιν*).

Wenn man nun bedenkt, daß diese ganze Arbeit Jovians in eine Zeit des Lagerlebens fällt und in das heiße Ringen, das tief erschütterte Imperium zu halten, wenn man ferner bedenkt, daß Jovian in seiner

---

356) Sokrates l. l.

357) Theodoret IV, 3 p. 109. In diesem Capitel findet sich auch das ausdrückliche Zeugniß, daß auch edler angelegte Heiden, wie der Philosoph Themistios Jovians Auftreten freudig anerkannten.

unmittelbaren Nähe keinen starken geistlichen Beirath hatte, so läßt uns das den Kaiser im Lichte einer glaubensstarken, christlich reifen, kirchlich selbstständigen Persönlichkeit erscheinen. Er war der Mann der Situation. Er hatte ein zartes Gewissen, ein volles Herz, eine feste Hand. Da, als die kirchlichen Fragen im schönsten Zuge waren, starb am 16. Februar 364 zu Dagastane in Bithynien Jovian nach nur achtmonatlicher Regierung, ohne die Hauptstadt Constantinopel als Kaiser erblickt zu haben. Natürlich schwebt über dem plötzlichen Tode des 33jährigen kerngesunden Fürsten ein unheimliches Dunkel. Es müssen auch bald Gerüchte umgelaufen sein, daß der Tod kein natürlicher gewesen. Ammian[358]) berichtet: exanimatus inventus est nocte, super cujus obitu dubietates emersere complures. Fertur enim recenti calce cubiculi illiti ferre odorem noxium nequivisse, vel extuberato capite perisse succensione prunarum immensa, aut certe ex colluvione ciborum avida cruditate distentus. Zosimos[359]) berichtet kurz: *νόσος αἰφνιδίως ἐνσκήψασα τῆς Βιθυνίας ἐν Δαγαστάνοις ἐπήγειρε τοῦ βίου τὸ τέλος αὐτῷ.* Zwar hat Jovian einen Sohn hinterlassen, der nach dem Großvater Varronius hieß und den der Kaiser für das Jahr 364 zum Consul gemacht hatte, der aber noch im zartesten Kindesalter stand, und an dessen Erhebung auf den Thron bei dem Ernst der Zeiten Niemand dachte. Zur Begründung einer Jovianischen Dynastie war des Kaisers Regierung viel zu kurz gewesen.

Mit Jovian sanken viele schöne Hoffnungen fürs Reich Gottes ins Grab. Mag die Geschichte seine Begabung und Leistung als Kaiser beurtheilen, wie sie will, die Kirchengeschichte muß ihm einen Platz sichern unter den erlauchten Fürsten, denen der Bau von Zions Mauern aufrichtig auf der Seele lag und die Römer 1, 16 zur Überschrift ihres Regimentes gemacht.

---

358) Ammian XXV, 10.
359) Zosimos III, 35.

II. Abschnitt.

Die Valentiner.

Cap. I. Zur Orientirung.

Wir schicken, um den Ueberblick über die Geschichte dieses Kaiserhauses, welches zwar nur ein knappes Menschenalter über den römischen Orbis geherrscht hat, dessen Regiment aber in eine ungemein ereignißreiche Zeit fällt, zu erleichtern eine genealogische Tabelle voraus.

Comes Gratianus
aus Cibalis in Pannonien. Stammvater.

1. **Valentinian I.**			2. **Valens,**
1. Gemahlin Severa.	2. Gemahlin Justina.		Gemahlin Dominica.
1. **Gratian,** Gemahlin Constantia, Tochter Constantius II. aus dessen Ehe mit Faustina geb. 359 † 383.	2. **Galla,** vermählt mit Theodosius dem Großen.	3. **Valentinian II.**	**Galates,** † vor dem Vater.

Das Kaisergeschlecht der Valentiner stammte aus Cibalis in Pannonien, wie die Historiker einhellig bezeugen. So Philostorgios,[360]) so Gibbon.[361]) Es ist characteristisch für die damalige römische Welt, daß die mächtigsten Kaisergestalten, Roms letzte Stützen im vierten Säculum, Provinzialen waren. Aus Naïssus in Mösien stammten die Constantiner, Jovian war ein Dacier, Valentinian ein Pannonier, Theodosius ein Hispanier. Weder das politisch degenerirte Alt-Rom, noch das kirchlich durchwühlte, von der Irrlehre durchsetzte Neu-Rom vermochten die Männer zu stellen, die das zerfallende Reich noch eine Weile zusammenhalten könnten. Nur in den entfernten Provinzen war noch so viel echtes Leben, daß in ihnen kräftige Kaiser heranreifen konnten.

---

[360]) Philostorgios VIII, 16 *ὅτι Οὐαλεντινιανὸν καὶ Οὐάλεντα τὴν Κίβαλιν λαχεῖν ἀναγράφει πατρίδα.*

[361]) Gibbon IV, p. 188 c. XXV. Valentinian was the son of count Gratian a native of Cibalis in Pannonia.

Cap. II. Die Kaiserwahl.

Zehn Tage nach Jovians Tode, also am 26. Februar 364 traten zu Ankyra[362]) die Wähler zusammen und kührten den Valentinian zum Imperator. Er hatte bereits eine ehrenreiche Vorgeschichte, als er gewählt wurde. Unter Julian hatte er ein einflußreiches Commando als Führer der kaiserlichen Haustruppen der Herkulianer und Jovianer,[363]) und stand als glänzende militärische Persönlichkeit beim Heere in hohem Ansehen. Er war rechtgläubiger nikänischer Christ aus vollster Überzeugung und freudig bereit von seinem Glauben vor Jedermann Zeugniß abzulegen. Als einst Julian in Antiocheia umgeben von seinem Stabe den Tempel der Tyche betrat, und ein heidnischer Priester mit Weihwasser sprengte, da fiel ein Tropfen auch auf den Mantel des Valentinian. Dieser, empört darüber, daß man einem Christen mit heidnischem Weihwasser zu besprengen wage, schlug, wie Theodoret[364]) erzählt, den Priester mit der Faust ins Gesicht (*πὺξ ἔπαισε τὸν νεωκόρον*) und schnitt, wie Sozomenos[365]) hinzufügt, den Zipfel des Mantels, soweit er besprengt war, vor den sichtigen Augen des Kaisers ab (*καὶ τὸ βασιλέως ὁρῶντος αὐτίκα περιτεμεῖν καὶ ἀποῤῥίψαι σὺν αὐτῇ τῇ ψεκάδι, ὅσον ἐβράχη τῆς ἐσθῆτος*). Der Kaiser, der dem beliebten Feldherrn aus Rücksicht auf das Heer nicht mehr zu thun wagte, verbannte ihn nach einem in der Thebais in Aegypten gelegnen Castell.[366]) So war Valentinian ein Confessor geworden. Es gehörte ja ein entschiedner Bekennermuth dazu, in des Apostaten Gegenwart bei der Besprengung zu sagen: *μεμολύνθαι οὐ κεκαθάρθαι.* Jovian hatte nach Julians Tode sofort den Valentinian zurückgerufen und 1½ Jahr nach jener Bekenntnißthat im Tychetempel empfing er die Krone: *μισθὸν τῆς ὁμολογίας τὴν βασιλείαν ἐδέξατο.*[367]) Diese von den Ecclesiasten erzählte Geschichte erhält eine starke indirecte Bestätigung durch die Notiz des Zosimos,[368]) der Philosoph Maximus

[362]) Ammian XXVI, 1. Valentinianus nulla discordante sententia numinis adspiratione caelestis electus est.

[363]) Eunapios Fragm. bei Suidas § 3. p. 490: *Ἰόβειοι καὶ Ἑρκούλειοι ὀνόματα τάξεων, τάγματα γάρ τινα δαίμοσιν ἐπώνυμα, Ἰόβις γὰρ παρὰ Ἰταλοῖς ὁ Ζεύς, Ἑρκούλης δὲ ὁ Ἡρακλῆς.*

[364]) Theodoret III, 15.

[365]) Sozomenos IV, 6.

[366]) Philostorgios VII, 7.

[367]) Theodoret l. l.

[368]) Zosimos IV, 2.

habe den General Valentinian bei Julian angeschwärzt, ὡς διὰ τὴν τῶν χριστιανῶν θρησκείαν περὶ τοὺς θείους θεσμοὺς ἀσεβήσαντος. Wenn nun doch ein Mann von solch entschiednem Bekenntniß zum Imperator gewählt wurde, so ergeben sich daraus zwei Folgerungen ganz von selbst: Ist Jovian keines natürlichen Todes, sondern als Opfer einer heidnischen Verschwörung gestorben, dann war jedenfalls die christliche Reaction stark genug, um sofort einen feurigen Nikäner an seine Stelle zu setzen. Ist Jovian eines natürlichen Todes gestorben, so hat seine achtmonatliche weise Regierung genügt, um die Julianischen Idole zu zerstreuen.

Cap. III. Des Kaisers Persönlichkeit.

Gibbon[369]) sagt: The person of Valentinian was tall graceful and majestic. His manly countenance deeply maked with the impression of sense and spirit inspired his friends with awe and his enemies with fear. Wenn er aber hinzufügt: the avocations of a military life had diverted his youth from the elegant pursuits of literature, he was ignorant of the greek language and the art of rhetoric, so vergißt er dabei hervorzuheben, daß Valentinian doch ein hochgebildeter Mann war. Grade der heidnische Historiker Ammian[370]) sagt von ihm: scribens decore, venuste pingens et fingens, und wenn auch der Kaiser in der eigentlichen Rhetorik ungeschult gewesen sein mag, so war er doch, wenns Noth that, ein Redner von ungewöhnlicher Schlagfertigkeit, großer Wirkungsfähigkeit auf die Hörer und darum von glänzendem Erfolge. Kurz Alles macht durchaus den Eindruck, als sei Valentinian gewählt worden nicht etwa aus augenblicklicher nervoser Erregung der Wähler, sondern in der klaren Überzeugung, das sei der rechte Mann für den Thron. Für den Erwählten sprach auch der Umstand, daß er im Rufe makelloser Keuschheit stand. Er war[371]) omni pudicitiae cultu domi castus et foris, nullo contagio conscientiae violatus obscenae. Daß man aber den rechten Mann gewählt, erwies sich sofort bei seinem ersten Auftreten. Die zehn Tage der kaiserlosen Zeit vom 16.—26.

---

369) Gibbon IV, c. XXV, p. 189.
370) Ammian XXX, 9 p. 500.
371) Ammian XXVI, 2.

Februar hatten wohl das Selbstbewußtsein der Soldaten stark erregt, und als nun der Kaiser stramm und fest die Zügel der Regierung in die Hände nahm, da ging ein arges Murren durch das Heer, ein susurrus immaniter strepentis exercitus.[372]) Da tritt Valentinian im vollen kaiserlichen Schmuck (principali habitu circumdatus et corona) vor das Heer und mit hocherhobner Rechten hält er eine Thronrede, die das reine Meisterstück cäsarischer Beredtsamkeit ist. Das römische Cäsarenthum war ja seinen Grundformen nach der demokratische Absolutismus und nur wenn ein erwählter Kaiser das Haupt einer Dynastie wurde, bildeten sich Traditionen von Legitimität aus. Mit klarem Verständniß erfaßt nun der Kaiser die Situation. Er ruft den Soldaten zu: Exsulto, provinciarum fortissimi defensores et prae me fero, semperque laturus sum, nec speranti nec adpetenti moderamina orbis Romani mihi ut potissimo omnium vestras detulisse virtutes. Dann sagt er nach dem Bericht des Philostorgios:[373]) *βασιλέα μὲν ἐμὲ ποιεῖν ἐξ ἰδιώτου ἡ ὑμετέρα ψῆφος τὸ κῦρος ἐπεῖχεν, ἐκεῖθεν δὲ τὸ πρακτέον σκοπεῖν καὶ διενθετεῖν, οὐχὶ τῶν βασιλευομένων, τοῦ δὲ βασιλεύοντος ἡ κρίσις ὑπάρχει.* Er spricht es also klar und fest aus, daß bis zur Kaiserwahl die Souveränität bei den Wählern war, daß sie aber nach der Wahl dem Erwählten vollkommen eigne. Jetzt gebe es nur noch die *οἱ βασιλευόμενοι* und den *ὁ βασιλεύων*. Er zeigt sich also fest entschlossen, die kaiserlichen Rechte unbedingt aufrecht zu erhalten. Der Eindruck dieser Rede war ein mächtiger. Ammian[374]) bezeugt: finita oratione, quam auctoritas erexerat inopina, flexit imperator in suam sententiam universos.

Wie er aber die Zügel der Staatsregierung in feste Hand nahm, so faßte er auch seine kaiserliche Schutzherrschaft über die Kirche großartig auf. Seiner eignen Glaubensstellung nach, war er, wie wir bereits wissen, Nikäner und seine Kirchenpolitik bestand im Wesentlichen aus zwei Momenten[375]) 1. *Οὐαλεντινιανὸς δὲ τὰ αὐτὰ φρονῶν τοῖς ἐν Νικαίᾳ συνελθοῦσι, τούτοις μὲν ὠφέλει* 2. *τοῖς δὲ ἑτέρως δοξάζουσιν οὐδὲν ἠνώχλει.* Das rechtgläubige

---

[372]) Ibidem.

[373]) Philostorgios VIII, 8.

[374]) Ammian l. l.

[375]) Sozomenos IV, 6 Conf. Sokrates IV, 1 *Οὐαλεντινιανὸς τοὺς μὲν δὲ οἰκείους συνεκρότει τοῖς δὲ Ἀρειανίζουσιν οὐδαμιῶς ἦν ὀχληρός.*

Bekenntniß also wollte er schützen, die Arianer wollte er toleriren, nicht mit jener bösen Toleranz der Indifferenz, sondern mit der reifen Toleranz der Liebe, die da hofft, die Verirrten würden sich für die Wahrheit gewinnen lassen. Es waren also in der Kirchenpolitik Jovianische Bahnen, die der Kaiser wandeln wollte und mit freudiger Hoffnung durften die treuen Herzen wieder in die Zukunft sehen. Da trat ein Ereigniß ein, welches diese Hoffnung wenigstens für den Orient nahezu zerstörte.

Cap. IV. Der verhängnißvolle Mißgriff.

Valentinian suchte einen Genossen und Gehülfen im Imperium. Eine Hand schien zu schwach, um zu gleicher Zeit den Euphrat, die Donau und den Rhein zu decken. Da stand ihm denn zunächst Niemand näher, als sein leiblicher Bruder Valens. Wählte er ihn, so schien wenigstens das Reich vor innern Erschütterungen gesichert, weil man von dem Bruder willige Unterordnung unter den eigentlichen Imperator erwarten durfte. Zwar fehlte es im Heere nicht an bedeutenden Männern, die gegen Valens waren, wie wir aus dem freimüthigen Rathe sehen, den nach Ammian[376]) der General der Cavallerie Dagalaiphus dem Kaiser ertheilte: Si tuos, inquit, amas imperator optime, habes fratrem, si rempublicam, quaere, quem vestias. Trotz dessen wählte Valentinian den Bruder zum Mitregenten. Er macht ihn am 1. März in Nikomedien zum Tribunus und am 27. März in Constantinopel zum Augustus. Es hatte nun der Orbis wieder zwei Kaiser, wenn auch nach römischem Staatsrecht für den eigentlichen Augustus bis zur erfolgten Theilung des Reichs der galt, der durch Wahl auf den Thron gehoben worden war, also im vorliegenden Falle Valentinian. Beide Augusti verbringen den Winter von 364 auf 365 in Constantinopel in höchster Eintracht (concordissimi principes).[377]) Jeder von Beiden aber umgiebt sich mit einem besondern Stabe. Valentinian beruft in seine Nähe die Feldherrn Jovinus und Dagalaiphus, Valens den Victor und Arinthäus. Die wichtigsten Statthalterposten werden gleichfalls vertheilt und in tüchtige Hände gelegt. Der alte stramme Soldat Sallustius wird Generalgouverneur des

---

[376]) Ammian XXVI, 4.
[377]) Ammian XXVI, 5.

Orientes, Mamertinus wird mit der Hut über Italien, Africa, Illyrien, und Germanianus mit dem Commando in Gallien betraut. Während dieses Winters scheinen auch die Trümmer der Julianischen Heidenpartei gegen das Leben der Augusti conspirirt zu haben. Es hatte sich ja schon bei einer schweren Erkrankung Valentinians hart nach seiner Wahl der Verdacht geregt: *ὡς ἔκ τινος γοητείας ὑπὸ τῶν Ἰουλιανοῦ φίλων αὐτῷ σκευωρηθείσης νοσοίη*[378]) und jetzt in Constantinopel wurden die *οἱ Ἰουλιανῷ γνώριμοι*[379]) in ähnlicher Weise beschuldigt. Dies führte zu strengen Untersuchungen und zu einer gründlichen Purgirung der höchsten Beamtenkreise. Hierauf theilten die Augusti das römische Reich unter einander dergestalt, daß Valens den Orient[380]) *ἄχρις Αἰγύπτου καὶ Βιθυνίας καὶ Θράκης* erhielt, Valentinian aber Illyrien, Libyen und den ganzen Occident, also Italien Africa, die Galliä und das römische Germanien behielt. In Sirmium trennten sich die Brüder. Schon damals scheint Valentinian zu der Ueberzeugung gekommen zu sein, daß ihre Wege weit auseinander gehen würden, weil sie innerlich vollkommen verschieden waren, weil sie ganz verschieden zu Christo standen und also in den schweren Glaubenskämpfen des vierten Säculums eine grundverschiedne Stellung einnehmen mußten. Vielleicht hat es Valentinian frühe bereut, seinen Bruder mit dem Purpur geschmückt zu haben, denn schon 367 erhebt er seinen Sohn Gratianus zum Mitregenten.

Cap. V. Valentinian auf der Höhe.

Bei Erhebung des Gratian zur Cäsarenwürde stand Valentinian auf dem Höhepunkt seines Ruhmes. Er hatte das Jahr 366 treulich benützt und am Rhein glorreich gekämpft. Die römischen Legionen hatten vom Kaiser selbst und von Jovinus geführt auf den Catalaunischen Feldern die Alamannen geschlagen.[381]) Sein strenges, aber weises Auftreten hatte bei dieser Gelegenheit die Legion der Bataver, die sich hatte in die Flucht schlagen lassen aus Feiglingen in Helden gewandelt.[382])

[378]) Zosimos IV, 1.
[379]) Zosimos IV, 2.
[380]) Zosimos IV, 3.
[381]) Ammian XXVII, 2.
[382]) Zosimos IV, 9.

Die Rheingrenze war sicher gestellt. Darauf hatte er in Rom den Conflict zwischen den Gegenbischöfen, Damasus und Ursinus[383]) dadurch beigelegt, daß er sich mit seinem kaiserlichen Ansehen fest auf die Seite des Damasus[384]) stellte. Die Kirche mußte ihm das danken, denn wenn auch Damasus nicht ohne Rauheit und Härte war, so war er doch ein gewaltiger Vorkämpfer Nikänischer Orthodoxie und ein hochveranlagter Kirchenfürst. Die 18 Jahre von 366—384, während derer Damasus den Stuhl von Rom inne gehabt, waren voll Segens für die Kirche. — So stand im Jahre 367 Valentinian auf der Höhe, nach Außen den Feinden gegenüber siegreich, im Innern der Kirche gegenüber ein Friedensstifter, als er durch die Berufung des Gratian das Haus der Valentiner zum Erbkaiserhause zu machen sich bemühte. Er hielt bei der Erhebung an seinen Sohn jene berühmte Rede, welche uns Ammian[385]) erhalten hat. „Gratianum hunc meum adultum, quem diu versatum inter liberos vestros commune diligitis pignus undique muniendae tranquillitatis publicae causa in Augustum sumere commilitium paro, si propitia caelestis numinis vestraeque majestatis voluntas parentis amorem juverit praeeuntem. Als der Plan den allgemeinen rauschenden Beifall findet, redet er seinen Sohn bei der Investitur direct an: En, inquit, habes mi Gratiane amictus, ut speravimus omnes augustos, meo commilitonumque nostrorum arbitrio delatos, omnibus faustis. Accingere igitur pro rerum urgentium pondere ut patris patruique collega et adsuesce impavidus penetrare cum agminibus peditum gelu pervios Histrum et Rhenum, armatis tuis proximus stare, sanguinem spiritumque considerate pro his impendere, quos regis, nihil alienum putare, quod ad Romani imperii pertinet latus. Das sind in der That königliche Worte. Königlicher kann kein Herrscher zu seinem jugendlichen Thronerben sprechen. Nachdem wir jetzt die Kaiserarbeit Valentinians im Occident bis zu ihrem ersten Ruhepunkt verfolgt, müssen wir die Blicke auf den Augustus des Ostens richten.

---

[383]) Ammian XXVII, 3 p. 392 und Sokrates IV, 28.
[384]) Hefele Conciliengesch. I, § 89 p. 714.
[385]) Ammian XXVII, 6 p. 398. 399.

Cap. VI. Valens.

Ammian[386]) hat uns ein zusammenhängendes Bild dieses Kaisers gezeichnet. In ihm findet sich mancher freundliche Zug. Er nennt ihn einen amicus fidelis et firmus, einen ultor acer ambitionum, einen severus militaris et civilis disciplinae corrector, einen provinciarum aequissimus tutor. Diesem Licht steht aber tiefer Schatten gegenüber. Valens war habsüchtig (magnorum opum intemperans adpetitor), träg und hart (laborum impatiens duritiamque magis adfectans immanem), zur Grausamkeit geneigt (in crudelitatem proclivior), ungebildet in schönen, wie in militärischen Wissenschaften (subagrestis ingenii, nec bellicis nec liberalibus stadiis eruditus). In einem noch viel trüberen Lichte mußte der Kaiser den rechtgläubigen Christen erscheinen, für die er eine schreckliche Gottesgeißel werden sollte. Zwar hatte es in seinem Leben eine Zeit gegeben, da stand er unter dem Zuge des Vaters zum Sohne. Der Verkehr mit seinem rechtgläubigen Bruder mochte ihm auch Segen gebracht und ihn zu Christo hin gezogen haben. Theodoret[387]) erzählt von ihm, er habe vor seinem ersten Gothenzuge nach der Taufe verlangt: *ἔδοξεν οὖν αὐτῷ μὴ γυμνὸν τῆς θείας παρατάξασθαι χάριτος, ἀλλὰ τῇ τοῦ παναγίου βαπτίσματος πανοπλίᾳ φραξάμενον.* Da geht es ihm nach Theodorets Zeugniß, wie dem Adam im Paradiese, sein Weib wird ihm zur Verführerin — *τόγε ὅμοιον πέπονθεν ὁ ταλαίπωρος πάθος Ἀδὰμ τῷ προπάτορι.* Er läßt sich von den Schmeichelreden der Kaiserin Dominica unterjochen und empfängt die Taufe nicht von einem rechtgläubigen Bischof, sondern von dem Arianer Eudoxios (*τοῖς δὲ τῆς ὁμοζύγου λόγοις καὶ οὗτος καταθελχθεὶς ἐξηνδραποδίσθη καὶ γέγονεν οὐ δορυάλωτος μόνον ἀλλὰ καὶ ἀπατηλῶν γυναικείων ῥημάτων ὑπήκοος*). Diese ungemein drastische und lebendige Schilderung läßt den Schluß zu, daß das eigentliche Agens des Arianismus in der Kaiserburg die Kaiserin Dominica gewesen, daß ihr aber Valens unwürdige Gefolgschaft geleistet, wie ein Sklave (*ἐξανδραποδισθῆναι*), wie ein Kriegsgefangner (*δορυάλωτος*), wie ein Höriger (*ὑπήκοος*). Tief steht hier Valens unter seinem charactervollen Bruder. Zwar war auch des Letzteren zweite Gemahlin Justina eine Arianerin, aber niemals hat ihr Valentinian auch nur die leiseste Spur von Einfluß

---

[386]) Ammian XXXI, 14.
[387]) Theodoret IV, 11.

gestattet. So erwies sich denn die Berufung des Valens für die Kirche des Herrn als ein unheilvoller Mißgriff, als eine schwere Heimsuchung. Die arme morgenländische Reichshälfte, die unter dem semiarianischen Constantius so viel gelitten, die dann den Apostaten zu tragen gehabt und die unter Jovian, gesegneten Andenkens, nur kurz aufgeathmet, gerieth nun jetzt unter Arianische Hände. Vierzehn lange Jahre von 364—378 mußten die Nikäner im Oriente in der Trübsal ausreifen.

Schwer war diese Trübsal, denn daß Valens wirklich ein planmäßig angelegtes Netz um die Orthodoxen gespannt, daß er sie mit der größten Härte, die sich zeitweis zur wilden Grausamkeit steigerte, verfolgt hat, darüber kann gar kein Zweifel sein angesichts des einhelligen bestimmten Zeugnisses der größten Väter. Basileios der Große[388]) beschreibt in einem öffentlichen Actenstück, in dem Briefe an die occidentalen Bischöfe, das Elend des Orientes also: *Διωγμὸς κατείληφεν ἡμᾶς καὶ διωγμῶν ὁ βαρύτατος. Διώκονται γὰρ ποιμένες, ἵνα διασκορπισθῶσι τὰ ποίμνια, καὶ τὸ βαρύτατον, ὅτι οὔτε οἱ μὲν κακούμενοι ἐν πληροφορίᾳ μαρτυρίου τὰ πάθη δέχονται, οὔτε οἱ λαοὶ ἐν μαρτύρων τάξει τοὺς ἀθλητὰς θεραπεύουσι, διὰ τὸ χριστιανῶν ὄνομα τοῖς διώκουσι περικεῖσθαι.* Das also machte die Verfolgung innerlich so furchtbar schwer, daß die Verfolger des Glaubens nicht Heiden waren, sondern abgefallene Christen, daß also den Verfolgten die Plerophorie des Märtyrerthums fehlte, die dem Leiden für Christum die Weihe und den Adel leiht. Während das Martyrium die Seele in selige Himmelshöhen hob, erfüllte dies bellum domesticum die Gemüther mit Bitterkeit. Doch aber waren sich die treuen Glaubenshelden klar bewußt, für die höchsten Güter zu kämpfen. Basileios[389]) bezeugt es aus seiner eigensten Herzens- und Gewissenserfahrung heraus: *οὐχ ὑπὲρ χρημάτων, οὐχ ὑπὲρ δόξης, οὐχ ὑπὲρ ἄλλου τινὸς τῶν προσκαίρων καταπολεμούμεθα, ἀλλὰ ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ κτήματος τοῦ πατρικοῦ θησαυροῦ τῆς ὑγιαινούσης πίστεως.* Es galt dem Valens gegenüber den höchsten und kostbarsten Schatz, den die Kirche hat, zu retten, den Schatz des gesund machenden reinen Glaubens. Darum wußten sich auch die Gottesmänner, die gegen Valens kämpften als *οἱ στῦλοι καὶ τὸ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.*[390]) Nicht minder

---

[388]) Basileios Epist. CCXLIII, p. 904.

[389]) Basileios Ibidem.

[390]) Basileios Epist. LXXXII, p. 460.

bezeugt die Schwere der Valentischen Verfolgung Gregor von Nyssa,[391]) der ja selbst unter ihr so viel gelitten, und Gregor von Nazianz[392]) ruft über Valens ein zwiefaches schweres Wehe aus. Er nennt ihn: *βασιλεὺς ὁ φιλοχρυσότατος καὶ μισοχριστότατος . . . ὁ μετὰ τὸν διώκτην διώκτης καὶ μετὰ τὸν ἀποστάτην οὐκ ἀποστάτης μὲν, οὐδὲν δὲ ἄμεινον χριστιανοῖς.* Die Urtheile des großen Kappadoker über Valens sind hart, aber nicht ungerecht. Wer wollte es wagen, die drei größten Kirchenlichter ihrer Zeit dessen zu bezüchtigen, daß sie in ihrer Kritik des Kaisers die Grenze strengster Wahrhaftigkeit überschritten haben. Stimmt doch beispielsweis das *φιλοχρυσότατος* des Nazianzeners mit dem magnarum opum intemperans adpetitor des Ammian scharf überein. Bis zu welchen unerhörten Grausamkeiten sich übrigens der Kaiser der Orthodoxie gegenüber hinreißen ließ, erfahren wir von Sozomenos.[393]) Achtzig geistliche Abgeordnete, geführt von Urbanus, Theodoros und Menedimos erschienen in Nikomedien vor dem Kaiser, um ihn den Nikänern gegenüber milder zu stimmen. Der Kaiser verurtheilt sie für diesen Bittgang zum Exil, läßt sie auf ein Schiff bringen und ertheilt den diabolischen Befehl, das Schiff auf hoher See zu verbrennen. Die Schiffsmannschaft führt den grausigen Befehl präcis aus (*οἱ μὲν ναῦται πυρὶ τὸ σκάφος ὑφάψαντες, ὡς ἦν αὐτοῖς προςτεταγμένον, ὑπεχώρουν.*) Das brennende Schiff wird vom Winde bis nach Dakide an der Bithynischen Küste getrieben und läuft hier als verkohltes Wrack aufs Land mit den Leichnamen der 80 Märtyrer. Mit dieser Darstellung stimmt in der Substanz überein Sokrates[394]) und gewiß denkt an dies grausige Ereigniß der Nazianzener,[395]) wenn er von *πρεσβυτέρων ἐμπρησμοὶ θαλάττιοι* redet. Hefele[396]) setzt diese Katastrophe in das Jahr 70. Uebrigens paßt die Gräuelthat wohl hinein in das Ammiansche Urtheil über Valens: in crudelitatem proclivior. Diese aus den Quellen stark bezeugte Geschichte läßt ein Licht darauf fallen, welcher Art die andern Verfolgungen gewesen sein mögen. — Nur einmal war des Valens Auftreten milder. In Cäsarea hat er die bereits beschloßne Absetzung

---

[391]) Gregor Nyss. contra Eunom. I, p. 311.
[392]) Gregor Naz. orat. XLIII, p. 794.
[393]) Sozomenos VI, 14.
[394]) Sokrates IV, 16.
[395]) Gregor Naz. orat XLIII, p. 794.
[396]) Hefele I, p. 711.

und Verbannung des großen Basileios nicht durchgeführt, wie wir am rechten Ort eingehend berichten werden. Die Majestät des herrlichen Kirchenfürsten hatte ihm damals eben doch innerlich mächtig imponirt und in dem plötzlichen Tode seines blühenden Sohnes hatte er ein Gottesgericht gesehen, dessen Eindrucke er sich zunächst nicht zu entziehen vermochte.

Es entsteht nun die wichtige Frage, wie sich der streng orthodoxe Haupt-Imperator Valentinian zu diesen Glaubensbedrückungen des Valens stellte.

Cap. VII. Valentinian und Valens.

Wir besitzen ein kostbares Actenstück, unleugbar in Valentinians Ruhmeskranze das schönste Blatt. Wir meinen den Brief, welchen nach Hefele[397]) Valentinian nach der Illyrischen Synode an die Bischöfe der Asiatischen Diöcese geschrieben und den uns Theodoret[398]) erhalten hat. In diesem Briefe findet sich der Satz: *ἵνα μὴ λέγωσί τινες, ὅτι ἀνήκαμεν θρησκείᾳ βασιλέως τοῦ διέποντος γῆς ταύτην μὴ ἀνεχόμενοι τοῦ ἐντειλαμένου ἡμῖν τὰ περὶ τῆς σωτηρίας, ὡς γάρ φησι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ὅπερ ἐπίκρισιν ταύτην ἔχει· ἀποδίδοσθε τὰ τοῦ Καίσαρος τῷ Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.* Sicherlich hatten den occidentalen Bischöfen gegenüber viele orientalische Amtsbrüder ihre Häresie damit gedeckt, sie könnten keines andern Glaubens sein, als ihr Kaiser, Valentinian dagegen stellt dieser Cäsarolatrie die entscheidende Forderung des Evangeliums entgegen, Gotte ganz zu geben *τὰ τοῦ θεοῦ.* Dieses Schriftstück war zugleich ein nicht mißzuverstehender Wink an die Adresse des Valens, er möge inne halten auf der verderblichen Bahn des Wüthens gegen den reinen Glauben. Selbstverständlich ist Valentinian allein der intellectuelle Urheber dieses Briefes, obgleich er in Consequenz des römischen Curialstyles auch den Namen des andern Augustus, des Valens, an seiner Stirn trägt. Es klingt durchaus glaubwürdig und paßt zu Valentinians ganzem Wesen, was Theodoret[399]) an einer andern Stelle berichtet. Als Valens nämlich seinen Bruder um Hülfe gegen die Gothen bat, da antwortete ihm Valentinian *ὡς οὐχ ὅσιον, ἐπαμύ-*

---

[397]) Hefele I, p. 716.
[398]) Theodoret IV, 7.
[399]) Theodoret IV, 24.

νειν ἀνδρὶ πολεμοῦντι θεῷ, δίκαιον δὲ τὴν τούτου καταπαύειν θρασύτητα. Dem strengen Nikäner konnte ja der Kampf gegen den Sohn Gottes nur als ein πολεμεῖν θεῷ erscheinen. Wäre der Occident völlig gesichert gewesen, dann hatte Valentinian gewiß noch entscheidendere Schritte gegen den θεομάχος Valens gethan, er hätte gewiß die Einstellung der Verfolgung bestimmt verlangt und im schlimmsten Falle dadurch erzwungen, daß er den Valens abgesetzt, die Alleinherrschaft über das ganze Reich übernommen und den Osten seinem Sohne Gratian übergeben hätte. Solche Radicalmittel aber durfte der Kaiser nicht wählen, ohne den völligen Ruin des in allen Fugen krachenden Reiches zu beschleunigen. Er durfte im Westen den Rhein nicht entblößen, er durfte nicht durch einen Bürgerkrieg die Gothen, die Skythen und die Perser zu einem Einfall in den Osten ermuntern. An diese Situation denkt sicher Basileios,[400]) wenn er klagt: der Noth der orientalischen Kirche könnte wohl gesteuert werden, ἐὰν μὴ ἄρα ὁ καιρὸς θορύβου πεπληρωμένος μηδεμίαν δῷ σχολὴν περὶ ταῦτα τοῖς ἐπὶ τῶν πραγμάτων. Was aber nach Lage der Verhältnisse Valentinian hat thun können, um auf dem Grunde der reinen Lehre den Frieden der Kirche herzustellen, das hat er treulich gethan. Er hat durch seine Schutzherrschaft im Occident dem Nikänum zum vollen Siege verholfen, er hat die morgenländischen Bischöfe zum Ausharren im rechten Glauben ermahnt, er hat seinen ältesten Sohn Gratian im reinen Glauben erzogen. Sein Name wird allezeit unter den gekrönten Lebenszeugen der Kirche einen vornehmen Platz behaupten. Ein solcher Platz gebührt ihm um so sicherer, als er mit dem vollen unabgeschwächten Bekenntniß die wahre Toleranz verband, die die Schwachen nicht vernichten, sondern tragen will, um sie zu bekehren. Er wußte, daß die Wahrheit siegen muß, wenn man die Lüge sich selbst überläßt und sie nicht mit dem Scheine der Wahrheit umgiebt. Diese Toleranz war dem Valentinian so fest aufgeprägt, daß sie sogar dem Ammian[401]) aufgefallen ist, der ausdrücklich rühmt: Postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit, nec quemquam inquietavit neque ut hoc coleretur aut illud imperavit. Man kann von dem Heiden

---

[400]) Basileios Epist. CCXLII, p. 928.

[401]) Ammian XXX, 9 p. 500. Confr. hierzu Cod. Theodos. lib. IX Tit. 16 L. 9.

Ammian ja nicht verlangen, daß er die innersten Herzens- und Gewissensmotive für die Toleranz eines entschiednen Christen richtig würdigen soll. Ammian hat sich ja auch im Einzelnen verzeichnet, am Meisten in dem medius stetit. Das darf ja ein Christ niemals, das war vor allen Dingen nicht Valentinians Platz. Der stand ja mit der ganzen Kraft seiner mächtigen Persönlichkeit auf der confessionellen Rechten, aber daß ein Heide dem Kaiser ausdrücklich das Zeugniß giebt, er habe die Glieder andrer Religionen nicht äußerlich bedrückt, bleibt ein Ruhm Valentinians. Wenn endlich Ammian[402]) den Kaiser mit Trajan und Marcus in eine Reihe stellt, freilich mit dem restringirenden Zusatz, si reliqua temperasset, so ist an dem Urtheil so viel wahr, daß Trajan und Marcus (Marc. Aurel), wenn sie vom Evangelium durchleuchtet gewesen wären, ungefähr so ausgesehen hätten, wie Valentinian und umgekehrt, daß Valentinian, wenn er den römischen Orbis in dem festen Gefüge übernommen hätte, den er unter Trajan und Marcus noch hatte, politisch eine jenen beiden durchaus ebenbürtige Kaiserfigur wäre.

Cap. VIII. Valens. Fortsetzung.

Versuchen wir nun auch die politische Bedeutung des Valens zu würdigen. Dem Kaiser fielen Aufgaben von ungewöhnlicher Schwere zu, Aufgaben viel zu schwer für das Maß seiner Gaben und Kräfte. Seine Gaben gingen über das gewöhnliche Mittelmaß nicht hinaus und leider umgab er sich auch mit lauter mittelmäßigen Männern. Wirkliche Charactere scheuchte die unselige Kirchenpolitik des Kaisers weg. Hätte er sich auf die Seite des Glaubens gestellt, dann hätte es ihm an bedeutenden Kräften nicht gebrochen. In allen den Zeiten, in welche der Herr durch seinen heiligen Geist ein mächtiges Glaubensleben hineinzeugt, sind die großen schöpferischen Geister, wir meinen nicht die vielleicht reich, aber einseitig begabten Talente, wir meinen nicht die Eunomii, nicht die Baur, nicht die Strauß, wohl immer zu finden auf Seiten des Glaubens. So war's im vierten, so im sechzehnten Jahrhundert. Karl V. ist am deutschen Reich grade so segenslos vorübergegangen, wie Valens am Orient. Ihr Widerstreben wider das Rauschen des Geistes vom Herrn scheuchte alle Ingenia von ihrem Hofe weg und lockte lauter

---

402) Ammian Ibidem.

mittelmäßige Talente in ihre Nähe. Uebrigens hat Valens in allen rein politischen, durch die kirchliche Controverse nicht berührten Fragen mit einem gewissen zähen Fleiße sich der Regierung angenommen, aber es fehlte seiner Arbeit die Directive des unverletzten Gewissens, das Kainszeichen der Theomachie drückte seine Kaiserarbeit in die Sphäre einer am Boden kriechenden Flickarbeit herab.

Wir registriren nun kurz die einzelnen politischen Hauptereignisse der Regierung des Valens. Sie mögen uns zeigen, wie laut der Herr durch den Ernst seiner Heimsuchungen an des Valens Herz geklopft, ob er sich wollte gewinnen lassen.

1. Der Aufstand des Prokopios.

Prokopios war ein nicht unbedeutend veranlagter Mann, nach Ammian:[403]) insigni genere Procopius in Cilicia natus et educatus . . . et ut vitae moribusque castigatior, licet occultus erat et taciturnus. Dem Julian, mit welchem er jedenfalls durch dessen Mutter Basilina verwandt war, stand er sehr nahe und gehörte sicher in den Kreis derjenigen Magnaten, die mit Bewußtsein in den Gedankenkreis des Apostaten hineintauchten. Wenn nun Julian dem Prokopios die vestis regia zu tragen erlaubte, so deutet das darauf hin, daß der Apostat sich wohl in der Stille den Prokopios zum Nachfolger ausersehen haben mochte. Unter Jovian lebte Prokop in Chalkedon, floh von dort, als er sich nicht sicher glaubte, nach Constantinopel und wurde hier von seinem Freunde Strategios lange verborgen gehalten. Erst als Valens nach Syrien aufgebrochen war, und die Abwehr des Gothenanpralls ihn vollauf beschäftigte, pflanzte Prokopios die Fahne der Empörung auf. Er begab sich in die Anastasianischen Bäder und zeigte sich umgeben von Feldzeichen, die er aus der Ruhmeshalle entwendet hatte, in theatralischem Aufzuge dem Volke. Das durch die Arianischen Umtriebe demoralisirte Volk rief ihn zum Imperator aus und führte ihn in die Hofburg.[404]) Um seiner Empörung eine Art legitimen Reliefs zu geben, nähert er sich der Faustina, der Wittwe des Constantius und liebkost deren Kind, die kleine Constantia, rafft darauf schnell Truppen zusammen,[405]) eilt dem Valens entgegen, bringt durch

---

[403]) Ammian XXVI, 6. Conf. Sokrat. 14. 3.

[404]) Ammian XXVI, 6.

[405]) Eunapios Fragm. bei Suid. § 14. p. 499.

den Sieg bei Mygdum am Sangarius[406]) ganz Bithynien in seine Gewalt, wirft den Valens durch einen zweiten Sieg auf Ankyra zurück, wird aber durch diese Siege übermüthig und vergißt die Wachsamkeit. Da überfällt ihn Severus, der Feldherr des Valens, bei Issus und der Usurpator wird in einer Vorstadt von Antiocheia getödtet. Mit ihm wurde der letzte Träger Julianischer Ideen begraben.

2. Der Gothenkrieg 367.

Er wurde von Valens mit wechselndem Glück, aber mit zäher Ausdauer geführt und endlich durch den Frieden beschlossen, welchen römischer Seits die Feldherrn Victor und Arinthäus und gothischer Seits Athanarich vollzogen.

3. Das große Erdbeben.

Am 21. Juli 365 wurde ein großer Theil der römischen Welt von einem furchtbaren Erdbeben heimgesucht, welches zunächst an den Küsten von Sicilien, Dalmatien, Griechenland und Aegypten verspürt wurde und bis Bithynien und Palästina nachzitterte. Gibbon[408]) berichtet: In the second year of the reign of Valentinian and Valens of the mornay of the twenty-first day of fuly the greatest part of the Roman world was shaken bya violent and destructive earthquake.

4. Die Verschwörungen der letzten Jahre.

Während der Rüstung zum Perserkriege brach die Verschwörung des Notar Theodorus aus, eines vornehmen und gebildeten Jünglings, den die Wahrsagung eines falschen Propheten, der Name des nächsten Kaisers werde mit Θ. Ε. Ο. Δ. anfangen mit Herrschergelüsten erfüllt. Valens läßt ihn hinrichten.[409]) Darauf kam der Giftmischerproceß gegen den kaiserlichen Oberkämmerer Fortunatianus, der dadurch zur cause celèbre wurde, daß der Philosoph Maximus und andre, wie der Phryger Hilarius, die Lyder Simonides und Patriolus und der Karier Andronikos hingerichtet werden.[410]) Zwar hatte der alte berüchtigte Goët und Christomache Maximus, Julians böses Princip, den Tod

[406]) Eunapios Ibidem.
[407]) Ammian XXVII, 5.
[408]) Gibbon history IV, c. XXVI, p. 273.
[409]) Zosimos IV, 13. Ammian XXIX, 1.
[410]) Zosimos IV, 14. 15. Ammian XXIX, 2.

ehrlich verdient, aber freilich Valens, der selbst in christomachischen Bahnen wandelte, hatte wenig innres Recht, das schuldbeladne Haupt des Maximus zu fällen.[411]) Hand in Hand mit diesen innern Kämpfen und Verschwörungen, gehen nun fortwährend heiße Kämpfe mit den Gothen. Der große Hermanrich, dieser geniale Heerkönig der Germanen, hatte seine Herrschaft vom baltischen Meer bis zum Pontus Euxinus gegründet.[412]) Sieg und Ehren haben diese Kämpfe dem Valens nicht gebracht, es wurde nur nothdürftig der Orient vor dem totalen Zerfall bewahrt. Es macht einen tief wehmüthigen Eindruck, wenn der Nazianzener[413]) den römischen Feldherrn den Vorwurf macht, sie vermöchten nur gegen die Kirche und gegen die Altäre etwas, nicht aber gegen auswärtige Feinde: *στρατηγοὶ δυσσεβεῖς, οὐ Περσῶν κρατοῦντες, οὐ Σκύθας χειρούμενοι οὐκ ἄλλο τι βαρβαρικὸν ἔθνος ἀνακαθαίροντες.* Da trat 375 der Tod des Valentinian ein und machte den Valens wenigstens der Anciennität nach zum ersten der Augusti.

Cap. IX. Tod des Valentinian.

Am 17. November 375 starb in Gallien mitten unter den Verhandlungen mit den Quaden am Blutsturz Valentinian,[414]) während sein älterer Sohn und Mitaugustus in Trier weilte. Das benutzte die Partei der Justina, welche sich bei Lebzeiten des mächtigen Kaisers mit ihren Plänen nicht hervorgewagt hatte, an deren Spitze der Germane Merobandes stand, schnell ein fait accompli zu schaffen und den vierjährigen gleichnamigen Sohn Valentinians aus zweiter Ehe mit der Justina zum Mitregenten zu proclamiren. Natürlich fiel die Vormundschaft der Justina zu. Da Justina verkappte Arianerin war, haben wir es wahrscheinlich hier mit einem letzten Reactionsversuch der im Abendlande in ihren letzten Zügen liegenden Arianischen Partei zu thun. Dieser Gewaltstreich hätte können verhängnißvoll werden, wenn nicht der hochsinnige und edle Kaiserjüngling Gratian aus Liebe zu seinem Halbbruder diesen Eingriff in seine souveraine Herrscherrechte großmüthig verziehen, den Valentinian II. als Mit-Augustus anerkannt und seiner

---

411) Eunapios Maximus 110 p. 63.
412) Zosimos IV, 20 und Ammian XXI, 2.
413) Gregor Naz. orat. XLIII, p. 805.
414) Sokrates IV, 30.

Erziehung sich mit voller Sorgfalt gewidmet hätte (quod ille, ut erat benevolus et peritus consanguineum nimia pietate dilexit et educavit).[415]) Der Leichnam des heimgegangenen Kaisers wurde nach der Zwölf-Apostel-Kirche in Constantinopel gebracht und dort feierlich beigesetzt. Das Abendland klagte um einen tapfern Helden, das Heer um einen bewährten Feldherrn, Rom um einen weisen Gesetzgeber, die rechtgläubige Kirche um einen festen Bekenner der wesensgleichen Gottheit des Sohnes und um einen treuen Schutzherrn.

Das Kaiserbild Valentinians ist so hehr, daß es groß bleibt, auch wenn man mit unbedingter geschichtlicher Wahrhaftigkeit die Makel constatirt. Da müssen wir denn zunächst zugeben, daß Valentinian, wenn auch an sich ein gütiger und milder Fürst, sich, wenn ihm das Reich gefährdet schien, bei Ausübung seines kaiserlichen Richteramtes in einzelnen Fällen bis zu einer an die Grenze der Grausamkeit streifenden Härte hat verleiten lassen. Außerdem scheint auf dem sonst keuschen Kaiser ein einzelner Makel zu haften. Sokrates[416]) erzählt, die Kaiserin Severa habe intime Freundschaft geschlossen mit einer schönen vornehmen verwaisten Jungfrau Justina, der Tochter eines von Constantius seiner Zeit aus politischer Eifersucht hingerichteten Präfecten, Justus. Sie habe nun ihrem kaiserlichen Gemahl die Schönheit der Justina so gerühmt, daß er sie kennen gelernt und zu ehelichen beschlossen habe, ohne die Severa zu verstoßen (*μὴ ἐκβαλὼν Σευήραν*). Ja er habe sogar ein Gesetz gegeben: *ὥστε ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ δύο νομίμους ἔχειν γυναῖκας*. Ist dem so, dann hätten wir es mit einem Vorspiel zu der unglücklichen Doppelehe Philipp des Großmüthigen zu thun. Wir haben vergeblich in den römischen Gesetzsammlungen nach diesem Gesetz gefahndet und halten immerhin Harnacks[417]) Meinung, als habe Valentinian die Justina erst geehelicht, nachdem er die Severa verstoßen, für nicht ausgeschlossen. Dunkel bleibt aber die Sache in jedem Falle. Wie käme grade Sokrates, der doch sonst den Valentinian so hoch feiert, dazu, dem Kaiser einen solchen Makel anzuheften, wenn die historische Basis fehlte. Hat aber Sokrates Recht, dann hätte der große Kaiser sich allerdings in einem schweren Gewissensconflict weit verirrt.

---

[415]) Ammian XXX, 10.
[416]) Sokrates IV, 30.
[417]) Harnack bei Herzog ad Gratian. Heft 45 u. 46 p. 353.

Cap. X. Tod des Valens.

Im Jahre 378 nöthigte der neue Gothenanprall den Valens mit ganzer Macht den Feinden entgegen zu gehen. Der Angriff war so schwer, daß sich Valens an seinen Mit-Augustus und Neffen Gratian um Hülfe wandte. Dieser sagte zu, raffte auch schnell ein Heer zusammen und eilte dem Oheim zu Hülfe. Da scheint Valens gefürchtet zu haben, der junge Gratian werde ihm einen Theil des Siegesruhmes entreißen. Er greift schnell an, wird von Fritigern bei Adrianopel aufs Haupt geschlagen, schwer verwundet in eine hölzerne Hütte getragen und dort sammt der Hütte verbrannt. Congestis stipulae fascibus et lignorum flammaque supposita aedificium cum hominibus torruerunt, so berichtet Ammian,[418]) *περιθέντες ὕλην πανταχόθεν τῇ κώμῃ καὶ πῦρ ἐνέντες τοὺς ἐν αὐτῇ συμφυγόντας μετὰ τῶν ἐνοικούντων ἐνέπρησαν*, so Zosimos,[419]) *πῦρ ἐμβαλόντες ἐνέπρησαν σὺν τῇ κώμῃ καὶ τὸν τῆς εὐσεβείας ἀντίπαλον*, so Theodoret.[420]) So war Valens untergegangen. Nicht einmal ein ehrliches Begräbniß konnte ihm zu Theil werden; denn Niemand vermochte unter dem Aschenhaufen die Kaiserleiche zu erkennen. Wieder ein gewaltiges Gottesurteil hatte sich vollzogen, der persönliche Feind der wahrhaftigen Gottheit unsres Herrn war vom Gericht ereilt. Wie einst über Areios selbst der Herr das Mene Mene tekel gesprochen, so wurde auf dem Wahlplatz von Adrianopel das Verdict über den Arianismus proclamirt.

Gratian war nun zunächst Alleinherrscher.

Cap. XI. Gratianus.

Gratian, geboren 359, war 19 Jahr alt, als er Alleinherrscher des ganzen Reiches wurde. Er hat dann noch 5 Jahre regiert, im Ganzen nur 8, und ist mit 24 Jahren schon heimgegangen. Doch aber ist die Regierung dieses Kaiserjünglings von der allergrößten Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes. Es ist das entschiedne Verdienst Harnacks,[421]) auf dieses Kaisers Bedeutung energisch hingewiesen zu

[418]) Ammian XXXI, 14 p. 536.

[419]) Zosimos IV, 24 p. 321.

[420]) Theodoret IV, 31.

[421]) Harnack l. l. Da diese Studie, weil sie im Herzog steht, so leicht zugänglich ist, so unterbrechen wir unsre Darstellung durch Quellenauszüge nicht, sondern verweisen einfach auf die Schatzkammer bei Harnack.

haben. Die treuen Nikäner Jovian und Valentinian hatten zwar im Einzelnen für die Kirche viel gethan, aber dem Gratian bleibt doch der Ruhm, an die Constantinische Arbeit consequent angeknüpft und die Christianisirung des imperium Romanum principiell und organisch durchgeführt zu haben. Zu dieser gewaltigen Arbeit befähigte ihn seine Anlage, seine Erziehung und die wunderbar gnädige Führung, daß er für die Durchführung seiner großen Pläne ausgezeichnete Werkzeuge fand. Gratian war eine hoch und tief veranlagte Natur. Sein Herz glühte für den reinen Glauben. Die wahre Gottheit des Sohnes war ihm des Evangeliums köstliche Perle. Er war auch, obgleich die Krone so früh sein Haupt schmückte, reines Herzens geblieben. Der orthodoxe Valentinian hatte seinem Sohne die sorgfältigste Erziehung zu Theil werden lassen und Justina hatte Nichts verderben können, weil ihr auf den Stiefsohn kein bedeutender Einfluß zustand, obwohl der sanfte und gütige Gratian auch der Stiefmutter gegenüber das vierte Gebot treulich hat erfüllen wollen. Vielleicht wäre dem jungen Kaiser seine sanfte Art zum Hinderniß großer Thaten geworden, wenn der Herr nicht zwei Kirchenmänner an seine Seite gestellt, denen die höchste Energie eignete, Damasus von Rom und Ambrosius von Mailand. Beide waren mächtige Charactere, wenn auch der zweite an ethischer Schöne hoch über dem Ersten steht. Man kann genau verfolgen, wie die durchgreifendsten Regierungshandlungen Gratians immer dann erfolgen, wenn er unmittelbar vorher mit Damasus und Ambrosius verkehrt hat. — Gratians erstes in die kirchlichen Verhältnisse tief einschneidendes Gesetz war das Decret, daß die verwaisten Diöcesen nur mit solchen Bischöfen besetzt werden sollten, die mit Damasus in Kirchengemeinschaft standen (*τοῖς τοῦ Δαμάσου κοινωνίαν προαιρουμένοις*). Theodoret[422]) nennt dies Gesetz eine Erstlingsgabe, die Gratian dem himmlischen Könige dargebracht (*καὶ τῆς βασιλείας τὰς ἐπαρχὰς τῷ παμβασιλεῖ τῶν ὅλων προσήνεγκε*). Es wurde hierdurch ein Doppeltes erreicht. Einmal wurden die Leugner der wahren Gottheit des Sohnes von den Bischofsstühlen ausgeschlossen, sodann aber auch diejenigen, welche in der zwiespältigen römischen Bischofswahl auf Seiten des Ursinus, des Gegencandidaten des Damasus, gestanden. Der Kirchenhistoriker, der da weiß, welch namenlosen Jammer im vierten Säculum wiederholt locale Schismata über die Kirche des Herrn ge-

[422]) Theodoret V, 2.

bracht, preist die Weisheit Gratians, daß er jedes Wiederaufleben des Römischen Schisma unmöglich gemacht. Uebrigens sandte Gratian, um seinem Decret Nachdruck zu geben, seinen Vertrauten Sapor in die Diöcesen, damit er die in Christi Heerde eingebrochnen Wölfe entferne. Viel größer aber, als des Damasus Einfluß war auf den Kaiser der des Ambrosius.

Cap. XII. Ambrosius von Mailand.

Dieser große Gottesmann war auf den Mailänder Stuhl berufen worden im Jahre 374. Valentinian hatte sich dieser Berufung herzlich gefreut. *Ὁ δὲ βασιλεὺς θαυμάσας τὴν τοῦ λαοῦ ὁμόνοιαν, θεοῦ τὸ ἔργον εἶναι γνοὺς τὸ γενόμενον . . . θεοῦ δὲ μᾶλλον ἢ ἀνθρώπων εἶναι τὴν ψῆφον.*[423]) Ambrosius vereinigte Alles in sich, was zu einem großen Bischof des vierten Jahrhunderts gehörte. Als er, der 34jährige proconsularische Statthalter von Ligurien und der Aemilia zum Bischof von Mailand gewählt wurde, brachte er auf seinen Stuhl vornehme Herkunft mit. Er war entweder aus der gens Aurelia oder Florentia. Ihn zierten die feinste Bildung, auch weltmännische, hohe Gaben, ein lauterer, durchsichtiger Character und der hohe Reiz einer schönen Persönlichkeit, in der die altrömische virtus durchdrungen vom Sauerteige des Evangeliums sich spiegelte. Nachdem er die heilige Taufe empfangen, warf er sich mit höchstem Eifer auf theologische Studien und ward bald ein Theologe ersten Ranges. In der Triadologie und Christologie eignete er sich mit lebendigem Glauben die Theologie des Athanasios und der Kappadoker an und sah seine Aufgabe darin, als ein richtiger Pontifex pontem facere auch zwischen Abendland und Morgenland und den Erwerb der theologischen Arbeit der Griechen, wie ihn grade das Abendland *ἐν πίστει* am festesten erfaßt und am treusten bewahrt hatte, nun auch *ἐν γνώσει*, das heißt für die heilige Theologie, zu vermitteln. In dieser Hinsicht erscheint er als Fortsetzer der gesegneten Arbeit des Hilarius von Poitiers. In der Anthropologie dagegen war er der Tiefste von allen vor-augustinischen Vätern und baute, auch hier ein richtiger pontifex, eine Brücke von der vor-augustinischen Anthropologie zum Augustinismus. Der im jus geschulte Römer mußte, nachdem sein Glaubensauge im Anschauen der christologischen Mysterien sich geweitet und geklärt hatte, nun mit diesem

---

[423]) Sokrates IV, 29.

Auge auch in die Tiefe des menschlichen Herzens sehen und dem Mysterium von der Gnade näher treten. Dies die theologische Bedeutung des Ambrosius. Größer aber vielleicht noch ist er als Kirchenmann, wie Dr. Plitt[424]) in seinem geistvollen und schönen Artikel: „Ambrosius“ mit Recht hervorhebt. Ambrosius stellte die ganze Macht seiner in Christo reifen Persönlichkeit in den Dienst der einen großen Idee: Die in der Lehre reine, Nikänisch volle Kirche zur alleinberechtigten im römischen Reiche zu machen, sie aber durchaus selbstständig aus ihren innersten Lebensgesetzen heraus zu gestalten, daß sie auch dann die erste Lebensmacht bleibe, wenn, wie dem Ambrosius geahnt hat, das imperium Romanum in Trümmer gehen sollte. Reinheit der Lehre, Freiheit der Kirche, das ist das gedoppelte Kirchenideal des Ambrosius. Er hat es vertreten gegen Hoch und Niedrig, gegenüber den Factionen um den Thron herum, gegenüber den Fractionen unter den Bischöfen. Natürlich mußte eine solche Persönlichkeit von allen rechten Christen mit Jubel begrüßt werden und wir verstehen es, wie der große Basileios[425]) ihm zuruft: *ἀλλ᾽ αὐτός σε ὁ Χριστὸς ἀπὸ τῶν κριτῶν τῆς γῆς ἐπὶ τὴν καθέδραν τῶν ἀποστόλων μετέθηκεν.*

Ambrosius war ganz der Mann, um für den jungen Kaiser eine feste Stütze zu sein. Beide Männer waren innerlich feine und edle Naturen, Beide standen aus innerster Ueberzeugung auf dem Bekenntniß von 325, Ambrosius mit dem Glauben, der schon durchs Feuer geläutert war, Gratian mit der köstlichen Gluth der ersten Liebe. Der Kaiserjüngling hatte eine tiefe Erkenntniß, es war ihm wirklich um die Ehre seines Herrn zu thun, aber es fehlte ihm noch die Erfahrung und eben diese hatte Ambrosius. So schloß sich denn der Bund zwischen dem sechzehnjährigen Kaiser und dem 35jährigen Bischof, ein Bund innerlich eben so schön an sich, wie fruchtbar fürs Reich Gottes. Wir kennen in der Geschichte nur zwei Parallelen zu diesem Herzensbunde. Als der junge Otto III. den römischen Kaiserthron deutscher Nation bestiegen, da schloß er mit seinem geistlichen Vetter Brun, später Gregor V. von Rom einen engen Herzensbund und die beiden hochsinnigen Ludolphinge wollten festverbunden die bessernde Hand an Staat und Kirche legen. Als der blutige Heinrich VIII. von England abgeschieden war und sein

424) Plitt bei Herzog I, p. 331 ff.
425) Basileios Epist. CXCVII, p. 710.

hochveranlagter Sohn Eduard VI. den Thron der Tudors bestiegen, da suchte und fand der gottselige fürs reine Evangelium begeisterte Jüngling, dieser Gratian des sechzehnten Säculums, in Thomas Cranmer seinen Ambrosius.

Cap. XIII. Die Victoria in der Curie des Senates.

Ambrosius und Symmachus.

Gratian ertheilte den Befehl, den Altar der Victoria aus der Curie des römischen Senates zu entfernen. Das regte die Senatoren heftig auf. Hing doch an diesem Symbolum des Paganismus ein gut Theil altrömischer Vergangenheit. Der Führer der Opposition war der Senator Qu. Aurelius Symmachus, der muthige Vertheidiger des kaiserlichen Befehles war der Bischof Ambrosius. Ein mächtiges Geistesringen begann zwischen diesen beiden Männern, die Beide vornehmer Herkunft, Beide hochbegabt, Beide hochgebildet und Beide noch dazu leibliche Vettern waren. Der Eine stand noch im finstern Banne des Heidenthums, der andre hatte unter dem Kreuze Frieden gefunden. Es hatte sich wieder einmal erfüllt, was unser Herr geweissagt Matth. 24, 41. Dieser Kampf um den Altar der Victoria, in dem sich ja im Kleinen die ganze damalige Weltlage spiegelte, ist freilich in seinen letzten Consequenzen erst unter Valentinian II. durchgekämpft worden, aber auch in diesem letzten Stadium des Kampfes war es wieder Ambrosius, der dem Bruder seines Freundes Gratian die Hände stärkte. Dieselbe Freudigkeit, sich voll und ganz als christlichen Herrscher zu bekennen und mit den alten heidnischen Hoftraditionen ganz zu brechen, zeigte Gratian, als er die Würde eines pontifex maximus um ihres specifisch heidnischen Inhaltes willen entschieden zurückwies.

Cap. XIV. Gratian und die Dissidenten.

Schon 376 erschien das berühmte Gesetz, welches die persönliche Glaubensfreiheit ausdrücklich gewährleistete und von derselben nur die Manichäer, die Photinianer und die Eunomianer ausschloß. *Καὶ νόμον ἔθετο, μετὰ ἀδείας ἕκαστος θρησκείαν, ὡς βούλονται καὶ ἐκκλησιάζειν, πλὴν Μανιχαίων καὶ τῶν τὰ Φωτεινοῦ καὶ*

Εὐνομίου φρονούντων.[426]) Ja aus Sokrates[427]) geht bestimmt hervor, daß er auch den Nicht-Orthodoxen Betsäle *εὐκτήρια* für ihren Gottesdienst gestattete, freilich wieder unter Ausschluß der drei vorhin genannten Secten. Da wahrscheinlich ein Theil der kaiserlichen Beamten dies Gesetz sehr lax handhabte, so erging im Jahre 378 eine verschärfende Bestimmung[428]) und im Jahre 379[429]) erschien das Gesetz, welches die Orthodoxie in ihrer vollsten Reinheit schützen sollte, indem es den Begriff der Häresie aufs Äußerste spannte. Häretiker sind nach diesem Gesetz: qui vel levi argumento indicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare. Hand in Hand mit diesen generellen Bestimmungen gingen nun wichtige Specialgesetze, so das Gesetz vom Jahre 376 über die geistliche Gerichtsbarkeit, oder das Decret an den Statthalter von Africa Flavianus vom Jahre 377 gegen die Donatisten. Wie sehr aber Gratian trotz aller Schärfe des Standpunktes der Stimme seines milden Herzens zu folgen wußte, wenn er glaubte, zu weit gegangen zu sein, zeigen die Gesetze gegen die Priscillianer, von denen das zweite die Schärfen des ersten milderte.[430]) Wir glauben nicht fehl zu gehen, wenn wir diese Milderung auf Rechnung des Ambrosianischen Einflusses setzen, denn dieser wollte ja nach seinem eignen schönen Geständniß die Gegner nicht besiegen, sondern heilen.[431]) So weit war Gratians Arbeit für die Festigung der rechtgläubigen Staatskirche gediehen, als die Katastrophe von Adrianopel eintraf. Der Tod des Oheims machte den Gratian auch zum Herrn des zerklüfteten Ostreiches und nahm vom Orient die Schreckensherrschaft einer ungläubigen Regierung. Wir können uns also nicht wundern, wenn Gratian um den Ohm nicht allzusehr trauerte[432]) *ὁ δὲ οὐ σφόδρα μὲν λυπηρῶς τὴν τοῦ θείου τελευτὴν ἤνεγκεν.*

---

[426]) Sozomenos VII, 1.

[427]) Sokrates V, 2.

[428]) Cod. Theod. XV, 5. 4 u. XVI, 10. 7.

[429]) Cod. Theod. XVI, 5. 5 conf. Cod. Justin. I, 5. 2.

[430]) Harnack bei Herzog Heft 45. 46 p. 356.

[431]) Ambrosius de fide II, 11. 89.

[432]) Zosimos IV, 24.

Cap. XV. Die Berufung des Theodosius.

Die doppelte Last war für Gratians junge Schultern zu schwer. Das Schöne aber ist, daß er dies rechtzeitig erkannte und sich nach einem starken Gehülfen im Herrscheramt umsah. Er wählte den Theodosius und diese Wahl war ein Meistergriff. Es ehrt den jungen Kaiser hoch, daß er in bescheidner Schätzung der eignen Kraft, in echt römischem Patriotismus den genialen Herrscher zum Mit-Augustus berief, von dem er voraussetzen konnte, daß er seinen Vocator bald überstrahlen werde. So oft der Kirchenhistoriker des gewaltigen Segens gedenkt, den Theodosius der Kirche gebracht, so oft der fromme Christ mit oikumenischer Herzensfreude das Nikäno-Constantinopolitanische Symbolum betet, muß er des Gratian gedenken, der durch seine Berufung den Theodosius erst in den Stand gesetzt hat, solchen Segen zu wirken. Ohne Gratians Ruf wäre Theodosius als reicher Großgrundbesitzer und gefeierter Landwirth zu Cauca in Spanien verstorben, die sinkende Roma aber wäre um ihren größten Kaiser gekommen. Durch die vier Jahre von 379—383 theilten sich nun in die Arbeit am römischen Reich Gratian und Theodosius. Beide hielten zwei Zielpunkte fest im Auge: der Kampf gegen die Arianische Häresie und den Kampf gegen die Reste des Heidenthums. In ersterer Hinsicht war der junge Gratian der bahnbrechende Geist und Theodosius ist nur seinen Spuren gefolgt und hat mit der ihm eignen klaren Consequenz in dem kirchlich unterwühlten Orient das angewendet, was Gratian im Occident durchgeführt. In letzterer Hinsicht aber, im Kampf gegen das Heidenthum war Theodosius der originale Geist und Gratian ist seinen Bahnen gefolgt.[433])

Cap. XVI. Gratians Tod.

Es war ein wunderbarer Weg des Herrn, daß der edle Gratian schon 383 dem römischen Reich und der rechtgläubigen Kirche entrissen wurde. Er fiel unter den mörderischen Streichen des Usurpators Maximus bei Lyon, als er eben der von ihm zärtlich geliebten Constantia, seiner jungen Gemahlin, in welchen sich eine Verschmelzung der Kaiserhäuser

---

[433]) Harnack l. l. p. 355. Conf. Codex Theodos. lib. XVI, 7. 1.

der Constantiner und Valentiner vollzogen hatte, entgegenfuhr.[434]) Man fühlte im ganzen Orbis die Schwere des Verlustes. War doch ein Kaiser gestorben *ἔν τε πολέμοις ἀριστεύων καὶ τὰς πόλεις σωφρόνως τε καὶ δικαίως ἰθύνων.*[435])

Nur der verbitterte Arianer Philostorgios[436]) hat es unternommen, dies hohe Kaiserbild zu beschmutzen. Er wagt es, ihn mit Nero zu vergleichen, aber Phocius, der Sammler der Philostorgiana nennt das mit Recht ein: *ἀναπλάττειν διαβολάς* und fügt als Erklärung für diese schnöde Verunglimpfung hinzu: *οὐ γὰρ ἤρκεσεν αὐτῷ, ὡς ἔοικε τῆς ἐκείνου πίστεως τὸ ὀρθόδοξον.* Zwar blieb der Occident nach Gratians Tode nicht ohne Kaiser, denn er fiel einfach dem bisherigen Mitregenten und Halbbruder Valentinian II. zu, der freilich erst ein zwölfjähriger Knabe war und noch unter der Leitung der Justina stand. Grade unmittelbar vor Gratians Tode hatte diese ja den verzweifelten Versuch gemacht, die Mailänder Basilika dem Ambrosius zu entreißen und den Arianern in die Hände zu spielen. Freilich geglückt war dieser Versuch nicht, an der ehernen Festigkeit des Bischofs waren ihre Angriffe gescheitert. Nun aber lenkte Justina, um für den Sohn den Thron zu retten, ein aus Rücksicht auf die rechtgläubigen Unterthanen und auf Theodosius. Ja sie gestattete sogar dem Ambrosius einen bedeutenden Einfluß auf die Erziehung des Valentinian.

Cap. XVII. Valentinian II.

Zählt man die Jahre, in denen die Gesetze auch den Namen „Valentinian II." an ihrer Stirn tragen, so kommt ein reichliches halbes Menschenalter heraus, von 375—392. Seine wirkliche Regierung, in der sich seine Eigenart ausprägen konnte, war aber nur sehr kurz und umfaßt, auch wenn man bei dem hochbegabten Jüngling eine frühreife Entwicklung annimmt, höchstens die vier Jahre von 388—392, also vom 17.—21. Jahre seines Alters. Es ergiebt sich uns nachstehendes äußres Tableau seiner nominellen Regierung:

---

[434]) Sokrates V, 12. Sozomenos VII, 13.
[435]) Theodoret V, 12.
[436]) Philostorgios X, 5.

1. Von 375—383 (vom 4.—12. Lebensjahre) war er Mit-Augustus des Westens und verwaltete unter Gratians Vormundschaft: Illyrien, Italien, Africa.

2. Von 383—387 (vom 12.—16. Lebensjahre) war sein Herrschergebiet dasselbe, nur stand er unter der Vormundschaft seiner Mutter Justina und Beide lebten in beständiger Angst, daß der Usurpator Maximus, der das ganze ehemalige Cäsarenthum Trier, also Hispanien, Gallien, Britannien und das römische Germanien an sich gerissen hatte, die Alpen übersteigen könnte.

3. Von 387—388 lebt er von Maximus vertrieben zu Thessalonich im Feldlager des Theodosius, der nun durch seine Vermählung mit Galla Valentinians Schwager geworden war, wurde aber 388 nach dem Siege von Aquileja von Theodosius nach Mailand zurückgeführt und als Imperator des ganzen Westens installirt.

4. Von 388—392 (vom 17.—21. Lebensjahre) regiert er als mündiger Kaiser über den Westen. Justina war nun nicht mehr Vormünderin, sondern nur noch Beratherin. Zosimos[437]) sagt: *συνῆν δὲ καὶ ἡ μήτηρ αὐτῷ τὸ ἐλλεῖπον τῇ φρονήσει διὰ τὸ νέον τῆς ἡλικίας, καθ' ὅσον γυναικὶ δυνατὸν ἦν, ἐκπληροῦσα.*[438])

An festen Stützen fehlte es in dieser Zeit dem jungen Kaiser nicht. Der überlegne Rath und Schutz des Theodosius stand ihm zur Seite, in geistlichen Dingen berieth ihn treulich Ambrosius, in politischen der energische Arbogastes. Wirklich ging auch der Kirche gegenüber Alles in den Gleisen Gratians. Der Kampf um die Victoria im Senatssaal wurde wacker weitergeführt. Der junge Kaiser trat ganz fest ein für die Entfernung des Altars, ja er weigerte sich auf des Ambrosius Rath entschieden, die Deputation zu empfangen, welche um Belassung dieses Altars bat. Der Christianisirungsproceß der ganzen römischen Gesetzgebung wurde organisch weitergeführt. Der Arianismus in allen seinen Denominationen, für welchen auch Justina nun nicht mehr einzutreten wagte, wurde energisch weiter bekämpft.

Da, als Alles im besten Zuge war, brach ein verhängnißvoller Streit zwischen dem Kaiser und seinem Kanzler, dem Franken Arbogastes

---

[437]) Zosimos IV, 47.

[438]) Möller Arius bei Herzog I, p. 637 läßt die Justina fälschlich schon 388 sterben.

aus. Nach Zosimos[439]) trägt die Schuld Arbogast, der sich gegen den Kaiser unehrerbietig benahm und als dieser ihm das Entlassungsdecret einhändigte, das Decret zerriß und keck erwiderte: *οὔτε δέδωκάς μοι ἀρχὴν, οὔτε ἀφελέσθαι δυνήσῃ*. Nach Philostorgios,[440]) der ja professionsmäßig die nikänischen Kaiser verunglimpft, hatte Valentinian das Schwert gezückt, um den Arbogast niederzustoßen. — Arbogast zettelte nun eine Verschwörung an und weil er, der Barbar, es nicht wagte, die Hand nach der Krone auszustrecken, so schob er den gelehrten Grammatiker Eugenius als Strohmann vor. Valentinian aber wird in einem Landhause zu Vienna in Gallien strangulirt. Mit ihm erlosch der Mannesstamm der Valentiner 392.

439) Zosimos IV, 53.
440) Philostorgios XI, 1.

Dritte Abtheilung.

Theodosius der Große.

Cap. I. Die Schönheit der Aufgabe.

Am 19. Januar 379 unter dem Consulat des Ausonius und Olybrios vollzieht Gratian zu Sirmium die Investitur des Theodosius zum Augustus des Ostens.[441]) Theodosius ist eine phänomenale Erscheinung in der Geschichte. Der letzte gewaltige Feldherr und der letzte große Staatsmann, den das alternde Rom hervorgebracht, muß ja das Interesse des Historikers mächtig reizen, der Kaiser, der der reinen Trinitätslehre zum abschließenden ökumenischen Siege verhalf, muß den Kirchenhistoriker mächtig spannen. Doch aber will es uns scheinen, als hätten die Geschichte und die Kirchengeschichte an Theodosius noch eine große Schuld abzutragen. Jedenfalls hat der Christomache Julian viel mehr Historiker zum Studium getrieben, als dieser kaiserliche Malleus haereticorum. Die Quellen zur Geschichte des Kaisers zerlegen sich naturgemäß in zwei Gruppen nach pro et contra. Daß die orthodoxen Kirchenhistoriker und die reinen Kirchenlehrer des letzten Drittels im vierten Säculum das Theodosiusbild in leuchtenden Farben malen, kann ebensowenig überraschen, wie daß Zosimos jede Gelegenheit benützt, um einen Schatten auf den Kaiser zu werfen. Ein Mann, welcher Constantins Bekehrung nur als ein: *τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ περὶ τὰ θεῖα τραπῆναι*[442]) ansieht, ermangelte durchaus des rechten Maßstabes, um den Theodosius zu messen, der mit vollem Bewußtsein und aus reifer Ueberzeugung ein gläubiger positiver Christ ist. Es muß ja auch dem gründlichen Kenner des Zosimos auffallen, daß er seine

---

[441]) Sokrates V, 2: *Κοινωνὸν προςλαμβάνει τῆς βασιλείας Θεοδόσιον.. ἄξιον τῆς βασιλείας ἤδη πάλαι καὶ πρὸ τοῦ Γρατιανοῦ χειροτονίας ὑπὸ πάντων κριθέντα.* Conf. Sozomenos VII, 4.

[442]) Zosimos IV, 36.

schwersten Angriffe gegen den Kaiser immer sofort dann einsetzt, wenn er eben einer entscheidenden Maßregel gegen das Heidenthum gedacht. Er findet die ersten Härten des Kaisers erträglich für das Volk, so lange der heidnische Cult noch gestattet war:[443]) *ἔτι γὰρ ἦν αὐτοῖς ἄδεια τοῦ φοιτᾶν εἰς τὰ ἱερὰ καὶ τὰ θεῖα κατὰ τοὺς πατρίους θεσμοὺς ἐκμειλίττεσθαι* und unerträglich erscheinen sie ihm erst, nachdem Theodosius verordnet hatte[444]) *κλεῖθρα τοῖς τεμένεσιν ἐπιθεῖναι.* Es erwächst also dem Geschichtsschreiber des Theodosius die schöne Doppelaufgabe, die Berichte der Ecclesiasten genau zu sichten, aber auch dem Zosimos sorgfältig auf die Finger zu sehen.

Cap. II. Herkunft und Vater.

Theodosius war Spanier von Geburt. Er stammte aus einem alten Eupatridengeschlecht, welches zu Cauca in Galäcien reichen Grundbesitz hatte,[445]) wenn auch erst der Vater zu magistratualischer Würde emporgestiegen war. Gibbon[446]) macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß Theodosius derselben Provinz Spanien entstammte, welche dem Throne schon die Tugenden des Trajan und die Talente des Hadrian geschenkt hatte. Der Vater war ein berühmter General, der unter Valentinian I. von 367—370 Britannien wiedergewonnen und der dann unter Gratian 376 die Wiedereroberung Africas vollendet hatte.[447]) Der junge Theodosius, geboren 346, wurde von tüchtigen Lehrern in den freien Künsten unterwiesen, in der Kriegskunst aber war sein Vater sein strenger, aber gediegner Lehrmeister.[448]) Hierin war ihm das Loos aufs Lieblichste gefallen, wie einst dem Alexander und dem Hannibal. Der Vater fiel

---

[443]) Zosimos IV, 30.

[444]) Zosimos IV, 36.

[445]) Sozomenos VII, 2 u. Theodoret V, 5.

[446]) Gibbon history IV, p. 345. The same province and perhaps the same city, which had given to the throne the virtues of Trajan and the talents of Hadrian. Die Kraft altrömischen Wesens erhielt sich eben in vornehmen Römerfamilien in den Provinzen länger, als in den Centren.

[447]) Gibbon 247. Africa had been lost by the vices of Romanus, is was restored by the virtues of Theodosius.

[448]) Gibbon p. 345. By skilful preceptors in the liberal studious of youth, in the art of war by the tender care and severe discipline of his father.

später in Ungnade und wurde hingerichtet.[449]) Dieses schwere Ereigniß fällt zwar unter die Regierung des Gratian, und Theodosius war ja auch der Feldherr dieses Augustus, aber nach Sokrates[450]) trug die eigentliche Schuld an der Hinrichtung des großen Feldherrn, dessen Bedeutung übrigens auch Ammian[451]) unbedingt anerkennt, der Kaiser Valens, dem ein Orakelspruch, wie wir an einer andern Stelle schon angedeutet, verkündigt hatte, der Nachfolger an der Krone würde mit Θ. Ε. Ο. Δ anfangen. Nun scheint der alte Theodosius das Hülfsheer commandirt zu haben, welches Gratian auf der Balkanhalbinsel für des Valens Entscheidungskämpfe gegen die Gothen sammelte. Entweder hat nun der gleichfalls dort anwesende Valens auf eigne Verantwortung den Theodosius hinrichten lassen, so daß den Gratian gar keine Schuld träfe, oder er hat durch falsche Berichte, als beabsichtige Theodosius eine Empörung, dem Gratian den Hinrichtungsbefehl abgerungen. Mag nun der Schuldantheil, den Gratian hatte, groß oder klein gewesen sein, jedenfalls hat sich zwei Jahre später der edle Gratian treulich bemüht, diese Schuld dadurch wieder gut zu machen, daß er dem Sohne des hingerichteten großen Feldherrn den Purpur verlieh. Der jüngere Theodosius war bei des Vaters Tode bereits dux Moesiae, das heißt commandirender General der Provinz Mösien. Er legt in zarter Erfüllung des vierten Gebotes sofort alle Staatsämter nieder, zieht sich nach Spanien zurück und bebaut dort, ein andrer Cincinnatus, die paterna rura. Da ruft den 33jährigen Gratian auf den Thron.

Cap. III. Des Kaisers Stellung zu Christo.

Mit Theodosius bestieg den Thron ein Mann in der Blüthe des ersten reifen Mannesalters, durch die Schönheit seines Angesichtes und durch die graciöse Majestät seiner ganzen Erscheinung an Trajan erinnernd,[452]) ein Soldat vom Scheitel bis zur Sohle, ein geistvoller, fein-

---

[449]) Gibbon p. 347.

[450]) Sokrates IV, 15.

[451]) Ammian XXIX, 5 u. 6.

[452]) Gibbon p. 347. The vulgar gazed with admiration on the manly beauty of his face, and the graceful majesty of his person, which they were pleased to compare with the pictures and medals of the emperor Trajan.

gebildeter Mann. Was dieser den größten und besten Fürsten[453]) zugehörige römische Kaiser als Feldherr und Staatsmann geleistet, soll später gewürdigt werden. Hier kommt es uns vor allen Dingen darauf an, eine volle Antwort auf die Frage zu finden, wie Theodosius, der äußerlich für die Kirche des Herrn so Großes thun durfte, innerlich zum Herrn gestanden hat. Es müßte ein herrliches Licht auf die 16 Jahre theodosianischer Regierung fallen, wenn uns der Nachweis gelänge, daß die Herzensstellung des Kaisers zu seinem Herrn durchaus lauter war. Wir versuchen diesen Nachweis, indem wir der Reihe nach der fünf treuen Gottesmänner gedenken, denen der Beruf zugefallen ist, in entscheidenden Momenten an dem großen Kaiser Seelsorge zu üben. Es sind dies:

Ascholios von Thessalonich
Gregor von Nazianz
Amphilochios von Ikonium
Gregor von Nyssa
Ambrosius von Mailand.

Eine stattliche Reihe, alle in der Lehre rein, alle dem Character nach unbestechlich, alle ihres zeitweiligen Hofpredigeramtes mit höchster Treue waltend, drei von ihnen Kirchenzierden ersten, zwei mindestens zweiten Ranges. Auch hier ist Theodosius liebliche Wege geführt worden, ganz andre, wie der große Constantin. Diesem hat nur für kurze Zeit ein Hosios zur Seite gestanden, dann kamen die Eusebier. Ist es nun auf der einen Seite ein Werk der gratia praeveniens, des Zuges des Vaters zum Sohne, daß ihm lauter solche Männer in den entscheidenden Momenten seines Lebens entgegengeführt wurden, so war doch die ganze Seelengröße des Theodosius dazu nöthig, daß solche Männer ihr Amt mit Freuden an ihm thun konnten und nicht mit Seufzen.

1. Ascholios von Thessalonich.

Gleich nach dem ersten Siege über die Gothen, auf dem Triumphzuge nach Constantinopel im November 379 erkrankt der Kaiser zu Thessalonich schwer.[454]) Da begehrt er die Taufe. Er war ja durch seine im rechtgläubigen Bekenntniß stehenden Eltern bereits auf Christum hin erzogen worden.[455]) Ascholios Bischof von Thessalonich wird ge-

[453]) Gibbon. Ibidem.
[454]) Sokrates V, 6.
[455]) Sozomenos VII, 4.

rufen, um das Sacrament an ihm zu vollziehen. Wir kennen diesen Mann aus drei Briefen, welche Basileios der Große an ihn geschrieben hat, und auch wenn wir zugeben, daß die Adresse des letzten dieser drei Briefe falsch ist, so bleiben immer noch die beiden ersten als unzweifelhaft echt übrig und genügen zur Characterzeichnung des ausgezeichneten Bischofs.

Er war ein Mann von liebreichem Herzen,[456]) einer der zu den *παντελῶς ὀλίγοι φωστῆρες ἐκκλησιῶν*[457]) gehörte, der in den Fußtapfen des Athanasios wandelte, dem ein *ὑγιῶς ἔχειν περὶ τὰ μέγιστα* zugeschrieben wird. Basileios, selbst ein starker Beter, wirbt den Ascholios zuletzt zum Mitbeter gegen die Arianer an, damit die *γαλήνη μεγάλη* bald in der Kirche eintrete *ἐπιτιμήσαντος τοῦ κυρίου ἡμῶν τῷ ἀνέμῳ καὶ τῇ θαλάσσῃ.*[458]) Dieser Ascholios, den ein Basileios so hoch schätzte, war sich der Größe des Momentes innerlich wohl bewußt, als er an des Theodosios Krankenlager erschien und im Namen des Herrn muthig den Mund aufthat, um den Kaiser, der hier als heilsbegieriger Sünder an der Schwelle des Grabes stand, in Christo ganz fest zu machen, damit er, wenn der Herr mit ihm davon eile, selig heimgehen, wenn ihn aber der Herr genesen lasse, ein rechter Streiter für des Herrn Ehre auf dem Throne werden könne. Die Situation in der Kirche war ja schwer genug. Im Occidente zwar hatte die Nikänische Rechtgläubigkeit längst gesiegt, aber der Orient glich immer noch einer überschwemmten Landschaft, in welcher nur wenige hochgelegne Punkte aus den Fluthen hervorragen. In Alexandreia waltete noch der Segen des vor 7 Jahren heimgegangnen Athanasios, in Cäsarea glühte noch das Feuer, welches der eben verstorbene Basileios dort angezündet, nach Nyssa war Gregor zurückgekehrt, in Sebaste stand Petros auf dem Plan, in Constantinopel hatte der Nazianzener von der Kanzel der Anastasiakirche aus in einer zweijährigen Riesenarbeit Neu-Rom dem Arianismus wieder abgerungen. — Innerlich hatte also auch im Orient der Arianismus eine Todeswunde nach der andern erhalten und es war ja ein großer Segen, daß dieser innre Sieg lediglich durch das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes, erfochten war. Jetzt aber war es doch die höchste Zeit, daß eine starke Herrscherhand die äußern Consequenzen dieses Sieges zöge, die Arianer extra statum

[456]) Basileios IV, p. 635.
[457]) Basileios IV, p. 610.
[458]) Ibidem.

nocendi setze und anfinge, die zahllosen äußeren Wunden zu heilen, die der Arianismus der Kirche geschlagen. — Diese Gesammtlage begeisterte den treuen Ascholios zu kühnem Handeln. Er bezeugt vor der Taufe dem andächtig lauschenden Kaiser die Herrlichkeit des *δόγμα τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου* und daß im Occident *μέχρι μὲν Μακεδόνων τὰς ἐκκλησίας ὁμονοεῖν καὶ πάντας ἐπίσης τῷ πατρὶ τὸν θεὸν λόγον καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον σέβειν,*[459]) daß aber von da an gegen Osten hin die Kirche noch Arianisch zerrissen sei. Diese Taufrede des Ascholios fiel auf guten Boden. Der getaufte Kaiser genas schnell und erließ noch von dem Hauptquartier Thessalonich am 27. Februar 380[460]) sein berühmtes Decret gegen die Arianer: ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili majestate et sub pia trinitate credamus.[461]) Mag Böhringer[462]) dies Edict ein Gewaltedict und seine Ausführung einen Staatsstreich nennen, wir nennen es eine rettende That und die Ehre, sie vorbereitet zu haben, gebührt dem Ascholios.[463])

2. Gregor von Nazianz.

Von Thessalonich zieht der Kaiser nach Constantinopel, und trifft hier als Bischof der Nikänergemeinde und Pfarrherrn der Anastasiakirche, den Gregor von Nazianz. Beim Einzug in die Reichshauptstadt wandelt neben der hohen majestätischen Kaisergestalt ein graues Männlein, vom Beten, Fasten und Ringen abgemagert — und doch ein Starker in Israël. Das war Gregor. Es war eine besonders gnädige Führung, daß der Kaiser aus des Ascholios Händen unmittelbar in die des Nazianzeners kam. Wir dürfen an dieser Stelle an Gregor schnell vorübereilen, weil ja entsprechend seiner großartigen Stellung im vierten Säculum der Nazianzener eine der Hauptfiguren unsres vierten Buches sein muß. Hier sei nur Eins dem Gregor zur Ehre nachgesagt. Er hat sich von jedem *προσκυνεῖν* dem Kaiser gegenüber völlig frei gehalten. Es ist in seinem Munde wahrlich keine Redensart, sondern die

---

459) Sozomenos VII, 4.

460) Böhringer die alte Kirche VIII, p. 218.

461) Ullmann Gregor v. Naz. p. 151.

462) Böhringer l. l.

463) Es scheint uns eine wirkliche Lücke zu sein, wenn einem Manne, wie Ascholios in Herzogs Real-Encyklop. nicht einmal ein besondrer Artikel gewidmet ist.

lautre Wahrheit, wenn er sagt:[464]) *εἰ δὲ δυναστείαν ἠγάπησα, ἢ θρόνων ὕψος, ἢ βασιλέων πατεῖν αὐλὰς μηδὲ ἄλλο τι λαμπρὸν ἔχοιμι ἢ ῥίψαιμι κεκτημένος.* Er hat in der köstlichen im Juli 381 während und vor den Augen des Concils gehaltnen Abschiedspredigt[465]) des Kaisers persönlich nicht mit einer Silbe gedacht, sondern ihm nur einen Valetsegen im Allgemeinen zugerufen und dabei den kaiserlichen Beamten die Gewissen geschärft: *χαίρετε ὦ βασιλεῖς καὶ βασίλεια, ὅσον τε περὶ τὸν βασιλέα θεραπευτικὸν καὶ οἰκίδιον, εἰ μὲν καὶ βασιλεῖ πιστὸν, οὐκ οἶδα, θεῷ δὲ τὸ πλεῖον ἄπιστον.* Wenn von vielen Autoritäten diese Rede als das oratorische Meisterwerk und zugleich als die reifste homiletische Leistung des Nazianzeners bezeichnet wird, so möge nie vergessen werden, daß das Fehlen jeglicher Cäsarolatrie dem Theodosius gegenüber, der eben den Orient von der Häresie zu retten kam, dieser Rede auch das Gepräge höchster sittlicher Schöne verleiht. Wie so ganz anders hätte sie geklungen, wenn Eusebios von Cäsarea auf der Kanzel gestanden. Man macht es mit Recht dem vierten Säculum zum Vorwurf, daß es betäubt von der Freude, anstatt der Christenverfolger nun christliche Kaiser zu haben, denselben panegyrisch Weihrauch gestreut, aber es ist eine Pflicht einfachster Gerechtigkeit für den unbefangnen Historiker energisch die Thatsache zu betonen, daß dieser Vorwurf nur die Eusebianer trifft, während die Vertreter der Orthodoxie ein Hosios, ein Athanasios und ein Gregor von diesem Fehler sich völlig rein hielten. Der Dienst, den der Nazianzener beim Kaisereinzug dem Reiche Gottes geleistet, ist ein sehr großer. Seine Haltung hat den edlen Kaiser zu objectiver Höhe gehoben und ihm die Rettung der Kirche von der Häresie als ein selbstverständliches Stück seines christlichen Kaiserberufes aufs Gewissen geschrieben. Einen ganz ähnlichen großen Dienst erwies in einer andern Situation und einige Jahre später der dritte der vorhin genannten Gottesmänner dem Theodosius.

3. Amphilochios,

Bischof von Ikonien und Metropolit von Lykaonien, der diesen Stuhl von 375—392 geziert hat. Dieser Bischof gehört unstreitig zu den allerhervorragendsten Kirchenhäuptern des Orientes in der Theo-

---

464) Gregor Naz. orat. XLII, p. 761.

465) Ibidem p. 767.

dosianischen Zeit. Schon die Thatsache, daß Basileios der Große von Amphilochios im Ganzen, selbst wenn man die Epistel CXCI an den Sympios gerichtet sein läßt, 14 Briefe[466]) geschrieben hat, bezeugt die Bedeutung des Amphilochios. Dazu kommt, daß unter diesen Briefen sich die berühmten Kanonischen Briefe befinden, welche dogmatisch, wie cultisch zu den bedeutendsten Geistesproducten des Basileios gehören und welche durchaus einen Theologen als Leser voraussetzen, der mit dem Schreiber auf dem Standpunkt der Congenialität steht. Seine tiefsten theologischen Gedanken offenbart ein Mann, wie Basileios, eben nicht dem ersten Besten. Beweglich ist es, wie er an der einen Stelle[467]) seinen Freund für den 7. September 374 zum Fest des Märtyrers Euphychios zu sich nach Cäsarea ladet, oder wie er[468]) die Hoffnung aufs Wiedersehn ausspricht, wenn der Herr will, hier unten im Thal oder — *ἐκεῖ ἡμᾶς ἴδωμεν παρὰ τῷ κυρίῳ.* Basileios giebt auch dem Amphilochios das Zeugniß:[469]) *θαυμάζω δέ σου τὴν γραμματικὴν ἀκρίβειαν.* Amphilochios war also auch ein wohlgelehrter Mann. Nachrichtlich bemerken wir, daß er ein leiblicher Vetter des Nazianzener war.[470]) Gehört nun dieser Amphilochios der Kirchengeschichte überhaupt an, so verdient er einen besondern Platz in ihr durch die hohe Weisheit und große Festigkeit, mit der er einst in das innre

---

466) Es sind das die Episteln: CLXI, CLXXVI, CCXVII, CCXVIII, CCXXXI, CCVXXII, CCXXXIII, CCXXXIV, CCXXXV, CCXXXVI, CCXLVIII und CXCIX, CXC, CCI, CCII.

467) Basil. Epist. CLXXVI, p. 654.

468) Basil. Fpist. CLXI, p. 630.

469) Basil. Ep. II. Kan. p. 715.

470) Nachstehende Tabelle weist die Vetterschaft zwischen dem Nazianzener und Amphilochios nach:

Philtatios von Dio-Cäsarea oder
Nazianz
Gemahlin Gorgonia.

1. Amphilochios sen. von Ikonien, Gemahlin Livia.
- 1. Euphemios.
- 2. Amphilochios jun. v. Ikonien.
- 3. Theodosis.

2. Nonna, Gemahl Gregor sen. v. Nazianz.
- 1. Gregor v. Naz. junior.
- 2. Gorgonia vermählt mit Alypios.
- 3. Cäsarius.

Diese Tabelle ist besonders wichtig zum Verständniß des Briefwechsels der Kappadoker.

Leben des Theodosius eingegriffen. So fest nämlich auch die Stellung war, welche Theodosius persönlich gegen den Arianismus und Semiarianismus genommen hatte, so duldete er doch im Hofdienst und in seiner persönlichen Umgebung einzelne Eunomianer und es war die Möglichkeit durchaus nicht ausgeschlossen, daß diese Männer auf des Kaisers Lebensrichtung einen allmälig umstimmenden Einfluß erlangen könnten. Darum hatten sich angesehene Theologen, unter ihnen besonders Amphilochios längst bemüht, den Kaiser zur Entfernung dieser Eunomianischen Geleitschaft zu bewegen. Theodosius hatte aber diese Bitte als eine *αἴτησις ἀπηνεστέρα*[471]) abgelehnt. Da wird in der Hofburg, nachdem Theodosius seinen älteren Sohn Arkadius feierlich zum Augustus und Mitregenten proclamirt hatte, im Jahre 384 ein Hoftag abgehalten. Hier ereignet sich eine Episode, welche uns Sozomenos[472]) und Theodoret[473]) anschaulich erzählen und in welcher Amphilochios eine Hauptrolle spielt. Neben Theodosius steht im Empfangssaal der noch im Knabenalterstehende Arkadius, den aber alle Geladnen genau so ehrerbietig begrüßen, wie der Kaiser selbst. Da tritt Amphilochios ein. Mit dem ihm eignen feinen Verständniß für göttliche Dinge (*περὶ τὰ θεῖα νοῦν ἔχων*) übersieht er die innre Situation. Er begrüßt ehrerbietigst den Theodosius (*οἷά γε εἰκὸς ἀσπάσασθαι τὸν κρατοῦντα*), erweist aber dem kaiserlichen Knaben, ob er gleich neben dem Vater thront, nicht die gleiche Ehre, sondern begrüßt ihn treuherzig mit: Grüß Gott, mein Söhnlein, und streichelt ihm die Wangen) (*χαῖρε τέκνον, ἔφη, τῷ δακτύλῳ σαίνων*). Der Kaiser von Natur heftig und erzürnt darüber, daß sein Sohn nicht gleicher Ehre gewürdigt werde, befiehlt den Amphilochios aus dem Thronsaal zu werfen. Der aber wendet sich ruhig um und sagt: *οὕτω δὲ νόμισον, ὦ βασιλεῦ καὶ τὸν οὐράνιον πατέρα ἀγανακτεῖν πρὸς τοὺς ἀνομοίως τὸν υἱὸν τιμῶντας καὶ ἥττονα τολμῶντας ἀποκαλεῖν τοῦ γεννήσαντος.*[474]) Der hoch- und feinsinnige Theodosius versteht sofort, was Amphilochios damit sagen will, er ruft ihn zurück, bittet ihn um Verzeihung, stimmt dem Ge-

---

[471]) Theodoret V, 16.

[472]) Sozomenos VII, 6.

[473]) Theodoret l. l.

[474]) Nach Theodoret hat Amphilochios gesagt: *ὁρᾷς ὦ βασιλεῦ, ὅπως οὐ φέρεις τὴν τοῦ παιδὸς ἀτιμίαν, ἀλλὰ τοῖς εἰς τοῦτον παροινοῦσι χαλεπαίνεις πικρῶς, πίστευσον δὴ οὖν καὶ τὸν τῶν ὅλων θεὸν τοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ βλασφημοῦντας βδελύττεσθαι.*

sagten unbedingt bei, bricht jede auch nur persönliche Gemeinschaft mit den Eunomianern ab und erläßt das Decret, in welchem er die üblichen Disputationen auf dem Markt über Wesen und Natur Gottes bei Strafe verbot (*περὶ οὐσίας καὶ φύσεως θεοῦ*). Auf diesen Vorgang spielt wohl auch Philostorgios an,[475]) wenn er berichtet: *ὅτι Θεοδόσιος ὁ βασιλεὺς εὑρὼν τινας τῶν ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτοῦ τὰ Εὐνομίου στέργοντας, τούτους μὲν τοῦ Παλατίου ἐλαύνει.* — Ehre dem Andenken des Amphilochios, der mit ebenso viel Weisheit, wie Kühnheit, mit ebenso viel Offenheit, wie Lauterkeit für das edelste Kleinod des Glaubens, für das: auf daß sie alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren, eingetreten ist.

Bekannt sind ferner die engen persönlichen Beziehungen, in welchen Theodosius zu:

4. Gregor von Nyssa

stand. Er hatte schon 381 auf dem Concil zu Constantinopel den herrlichen Mann kennen und bewundern gelernt und war ihm dann persönlich zu heißem Danke verpflichtet. Als im Jahre 385 der Kaiser seine liebliche Tochter Pulcheria und in demselben Jahre seine herrliche Gemahlin Flacilla dem Herrn wiedergeben mußte, da tröstete ihn an den beiden Särgen der Nyssener in den Leichenpredigten, die zu den köstlichsten Casualien gehören, die wir aus der alten Kirche besitzen. Auf den Inhalt dieser beiden Edelsteine der homiletischen Literatur, die kein Theologe ungelesen lassen sollte, aus denen jeder Pastor die hohe Kunst lernen kann, das feinste Eingehen auf die frischen Herzenswunden der Leidtragenden mit dem vollsten Zeugniß von Christo zu verbinden, gehen wir hier nicht ein. Er wird uns noch beschäftigen, wenn wir des Kaisers Familienleben zeichnen werden. Hier heben wir nur das Eine hervor, daß der Nyssener an den Sarkophagen in dem Kaiser nur das trostbedürftige Kind Gottes gesehen und mit höchster Lauterkeit, ohne jede Menschengefälligkeit ihm reichen Trost gespendet. Der Verkehr des Theodosius mit Gregor war wahrlich dazu angethan, den Kaiser wachsen und erstarken zu lassen in Christo und es reiht sich der Nyssener der Zeugenkette: Ascholios, Gregor von Nazianz, Amphilochios würdig als viertes Glied an.

Fünf Jahre später auf dem zweiten Römerzuge im Jahre 391 fand die innerlich folgenschwere Begegnung zwischen Theodosius und

---

[475]) Philostorgios X, 6.

statt. Vorangegangen war ihr ein schwerer Lapsus des Kaisers. Die Thessalonizenser hatten in einem wilden Aufstande den kaiserlichen Statthalter Botherias getödtet, weil er die Auslieferung eines gefangnen Mundschenks verweigerte, den das Volk im Hippodrom zu sehen wünschte. Die Schuld war schwer, der Kaiser befiehlt strenge Untersuchung: während diese noch schwebt, tritt Ambrosius von Mailand fürbittend für die Empörer ein. Der Kaiser verheißt Milde. Dennoch befiehlt er, vom Jähzorn überwältigt, das Blutbad von Thessalonich, in welchem 7000 Menschen, darunter natürlich viele Unschuldige umgekommen sein sollen. Unmittelbar darauf erscheint Theodosius in Mailand und will in die Kathedrale gehen, um zu beten. Da tritt ihm, so berichtet Sozomenos,[476]) an der Thür Ambrosius entgegen und redet ihn vor versammelter Gemeinde an: *ἐπίσχες, ἔφη, ἀνδρὶ δὲ ὑπὸ ἁμαρτίας βεβήλῳ καὶ τὰς χεῖρας ᾑμαγμένας οὐκ ἐν δίκῃ ἔχοντι οὐ θεμιτὸν πρὸ τῆς μετανοίας τῆς τοῦ ἱεροῦ ἐπιβαίνων οὐδοῦ, ἢ μυστηρίων θείων κοινωνεῖν.* Der Kaiser hochsinnig, wie er durch und durch war und feinfühlig, sieht es dem Bischof an, daß ihn kein hierarchisches Gelüst, sondern allein der Drang seines seelsorgerlichen Herzens dazu getrieben. Er sieht in Ambrosius keinen Gregor VII. und in der Kathedrale von Mailand kein Canossa, er sieht in Ambrosius nur den treuen Hirten und in sich ein armes Adamskind, welches wieder einmal einen starken Tribut seinem alten Menschen hatte zahlen müssen, er bewundert den Priester wegen seines Freimuthes, kommt zur Besinnung und empfindet tiefe Reue. Er bekennt öffentlich in der Kirche seine Schuld und legt für die nach der Mediolanischen Bußordnung bestimmte Zeit den königlichen Schmuck nicht an. Nachdem aber diese Zeit vorüber war, führt ihn Ambrosius ehrerbietig auf den kaiserlichen Ehrenplatz in der Kirche. Wenn Dr. Plitt[477]) diese Geschichte für „offenbar fabulös“ erklärt, so ist er den Beweis für diese Behauptung schuldig geblieben; denn daß Ambrosius selbst in der 51. Epistel über sie schweigt, wird wohl kaum als Beweis gegen ihre Authenticität gelten dürfen, weil es ja grade die Art ernster Christen von Ambrosianischer Tiefe ist, von den Siegen, die ihnen der Herr gegeben hat, in zarter Zurückhaltung zu schweigen. Sie thun das schon zu Ehren des: *πάντα*

---

[476]) Sozomenos VII, 24.

[477]) Plitt bei Herzog I, p. 333 zu dem Artikel Ambrosius.

χάριτι. Wir halten den Bericht des Sozomenos für unzweifelhaft wahrheitsgetreu und sehen einen feinen Zug göttlicher Prophylaktik darin, daß dem Theodosius in dem Augenblick, als er die Alleinherrschaft angetreten, gradeso ein Ambrosius gegenübergetreten ist, wie in den Anfängen seiner Theilherrschaft ein Ascholios. Daß die Katastrophe von Mailand das Band zwischen dem Kaiser und dem Bischof erst recht fest gemacht, zeigt das Kaiserbild im schönsten Lichte. Freilich war des Theodosius inneres Leben ein souveränes Werk der Gnade, aber die irdischen Vehikel für die Gnade waren die 5 theuren Männer: Ascholios, der Nazianzener, Amphilochios, der Nyssener und Ambrosius.

Cap. IV. Theodosius der Bekenner.

Theodosius war ein bekenntnißfester gläubiger Christ. Daß er das Erstere war, daß er sich nicht geschämt hat, den Herrn zu bekennen, bezeugt die köstliche Rede, die er im Jahre 394 als seinen Schwanengesang vor dem römischen Senate gehalten. An der Authentie dieser Rede wird wohl selbst kein Eusebianischer Historiker zweifeln, denn wir verdanken ihren Text nicht einem Ecclesiasten, sondern dem heidnischen christenfeindlichen Geschichtsschreiber Zosimos.[478]) Der Kaiser redet den Senat an:

Ἀφιέναι μὲν, ἣν πρότερον μετῄεσαν πλάνην, ἑλέσθαι δὲ τὴν τῶν χριστιανῶν πίστιν, ἧς ἐπαγγελία παντὸς ἁμαρτήματος καὶ πάσης ἀσεβείας ἀπαλλαγή.

Erwägt man, daß der römische Senat die letzte politische Burg des Heidenthums war, so erkennt man die Größe des kaiserlichen Bekennermuthes, vor dem Senat eine solche Predigt zu thun. Der Kaiser empfiehlt dem Senate nicht etwa blos schüchtern das Christenthum, sondern er bezeugt ihm den eigentlichen Kern des Evangelii, die Versöhnung (ἀπαλλαγή). Ein zweites köstliches Actenstück ist der Brief des Theodosius an den Flavian[479]) Bei einer Rebellion in Antiocheia war die Bildsäule der Kaiserin Flacilla umgestürzt und durch die Straßen geschleift worden. Da tritt, um die Strafgerichte abzuwenden, Flavianus fürbittend für die Antiochener ein. — Der Kaiser sagt volle Verzeihung zu, lehnt aber jedes Verdienst für diese Milde von sich ab unter der

[478]) Zosimos IV, 3.
[479]) Libanius. Paris. Ausg. 1647 p. 405.

tief christlichen Motivirung *καὶ τί θαυμαστὸν καὶ μέγα, φησί, εἰ τοῖς ὑβρικόσιν ἀφήσομεν τὴν ὀργὴν ἀνθρώποις οὖσιν ἄνθρωποι καὶ αὐτοὶ τυγχάνοντες, ὅπου γε ὁ τῆς οἰκουμένης δεσπότης ἐπὶ γῆς ἐλθὼν καὶ δι' ἡμᾶς γενόμενος δοῦλος καὶ παρὰ τῶν εὐεργετηθέντων σταυρωθεὶς ὑπὲρ τῶν σταυρωσάντων αὐτὸν παρεκάλει τὸν πατέρα λέγων· ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασι, τί ποιοῦσι, τί τοίνον θαυμαστὸν, εἰ τοῖς ὁμοδούλοις ἡμεῖς ἀφήσομεν.* Das: *ἄνθρωποι καὶ αὐτοί* und das: *τοῖς ὁμοδούλοις* genügt doch wahrlich zur Signatur der Tiefe seines Christenthums. Da ist nichts von Phrase, da ist ein voller an Gottes Wort sich haltender, tief fundamentirter Glaube. Ein besondrer Schatz beider Urkunden aber ist es, daß hier in des Kaisers Glaubensleben die vicaria satisfactio durchaus als heiliges Centrum erscheint.

Cap. V. Die ethische Seite des Kaisers.

Wer pistisch tief gegründet ist, der wird zwar im Einzelnen manch lieben Fall thun, aber er wird es doch zu einer immer größeren ethischen Reife bringen müssen. Bei Theodosios trifft das vollkommen zu. Zwar hat er das Blutbad von Thessalonich mindestens geschehen lassen, zwar hat er zugesehen, wie sein hochbegabter, aber unedler Günstling, der Kelte Rufinus, den großen Feldherrn Promotus seiner Rache geopfert,[480]) zwar ist er auch dem gleichfalls hochverdienten Tatianus und seinem Sohne Proculus gegenüber schwach gewesen,[481]) aber der Kern seines Wesens trug den Stempel der neuen Geburt an sich. Er war treu wie Gold gegen das Haus des Gratian, der ihm den Purpur verliehen und bis zum Tode Valentinian II. hat er nie die Hand nach der Herrschaft des Westens ausgestreckt. Er hat die ränkevolle Justina getragen, weil sie Gratians Mutter war, er hat den Tod des Gratian an dessen Mörder Maximus geahndet, so wie den Tod des zweiten Valentinian an dem Verräther Arbogast und dem Thronräuber Eugen. Er vermochte es, Rebellen großmüthig zu verzeihen, das hat Antiocheia erfahren. Hier nöthigt er selbst dem Zosimos[482]) die Bewunderung seiner Milde ab. Er war gegen besiegte Feinde großmüthig. Das hat das Haus des

---

[480]) Zosimos IV, 51.
[481]) Zosimos IV, 52.
[482]) Zosimos IV, 41 u. IV, 58.

Athanarich erfahren. Er war vor dem Herrn durch und durch demüthig. Aus dem Gebete sog er seine Kraft. Vor dem Kriegszuge in den Westen schreibt er einen allgemeinen Buß- und Bettag aus und wohnt selbst in der Kirche St. Johannis des Täufers dem Gottesdienst mit tiefer Inbrunst bei. Er hat in der heißen Schlacht gegen Eugen am Flusse Frigidus,[483]) als die Schlacht stand, (*ἰσόπαλος ἦν ἡ μάχη*) sich in den Staub geworfen (*χαμαὶ ῥίψας ἑαυτόν*) und den Herrn zu Hülfe gerufen (*βοηθὸν ἐκάλει θεόν*). Der Herr hört ihn, der Held Kakurios (Andre lesen: Bakurios) thut Wunder der Tapferkeit, ein Sturmwind treibt die feindlichen Wurfgeschosse gegen die Feinde zurück. *Τοσοῦτον ἴσχυσεν ἡ τοῦ βασιλέως εὐχή*, so interpretirt Sokrates.[484]) Daß in dieser Schlacht am 6. November 393 ein wunderbares Eingreifen höchster Hand wirklich stattfand, muß selbst Zosimos[485]) anerkennen, wenn er sich auch das Wunder in seiner Weise auslegt.

Cap. VI. Des Kaisers Familienleben.

Es ist eine Pflicht einfacher Gerechtigkeit, unbedingt anzuerkennen, daß Theodosius als Gatte und Vater musterhaft gewesen ist. Sein Familienleben war rein und glücklich, wie selbst der Arianer Philostorgios[486]) ausdrücklich anerkennen muß: *κἀπὶ τῆς ἑαυτοῦ κλίνης εὐδαιμονέστατα*. Freilich wurde ihm ein gesegneter Hausstand leicht gemacht durch seine treue Gemahlin Flacilla[487]). Sie war eine feurige Nikänerin. Sozomenos[488]) nennt sie: *πιστοτάτη δὲ οὖσα φύλαξ τοῦ δόγματος τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου* und das einzige Mal, wo sie in das öffentliche Leben eingegriffen hat, hat sie ihrem Gemahl einen großen Liebesdienst erwiesen. Als Theodosius geneigt war, in eine Zusammenkunft mit Eunomios zu willigen, hat ihn Flacilla durch ihre Bitten bewogen, davon abzustehen. Sie war fest im Bekenntniß. Der Nyssener sagt von ihr in der Leichenrede:[489]) *τὸ τὴν Ἀρειανὴν ἀπι-*

---

[483]) Sozomenos VII, 24.

[484]) Sokrates V, 24.

[485]) Zosimos IV, 58.

[486]) Philostorgios XI, 2.

[487]) Der Name wird auch geschrieben: *Πλάκιλλα, Πλακίδα, Πλακιδία* und Placilla.

[488]) Sozomenos VII, 6.

[489]) Gregor Nyss. III, p. 524.

στίαν ὁμοίως τῇ εἰδωλολατρείᾳ βδελύττεσθαι, τοὺς δὲ ἐν τῇ κτίσει τὸ θεῖον εἶναι νομίζοντας [d. h. die, welche den Sohn zum Geschöpf machen] *οὐδὲν ἐλάττονα σέβειν ᾤετο τῶν εἰδωλοποιούντων τὰς ὕλας, καλῶς καὶ εὐσεβῶς τοῦτο κρίνουσα, ὁ τὸ κτίσμα προσκυνῶν, κἂν ἐπ' ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ τοῦτο ποιεῖ, Χριστοῦ ὄνομα τῷ εἰδώλῳ θέμενος.* Er sagt von ihr weiter: *Μίαν προσεκύνει θεότητα τὴν ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δοξαζομένην.* Fürwahr ein köstliches testimonium fidei aus dem Munde eines solchen Leichenpredigers. Darum durfte Gregor sie auch nennen: *τὸ τῆς πίστεως ζῆλος, ὁ τῆς ἐκκλησίας στῦλος, ὁ τῶν πενομένων πλοῦτος, ἡ πολιαρχὴς δεξιὰ, ὁ κοινὸς τῶν καταπενουμένων λιμήν.* Die Jungfrauen, die Wittwen, die Waisen hatten bei ihr eine Zuflucht, darum hatten sie Grund bei ihrem Begräbniß zu trauern (*πενθείτω ἡ παρθενία, θρηνείτω ἡ χηρεία, ὀδυρέτω ἡ ὀρφανία*). Mit dieser Fürstin führte nun Theodosios eine zarte Ehe, er war die hochwipflige Palme, das königliche Haupt (*ὁ ὀψίκομος φοῖνιξ, τὸ βασιλικὸν κράτος*), sie war die edle Klematis, die sich an dieser Palme emporrangte (*ἡ εὐγενὴς κληματίς*). Nun ist sie, so fährt Gregor in der Leichenpredigt fort — selig heimgegangen, das irdische Königreich hat sie verlassen, das himmlische empfangen, die Krone aus Edelgestein hat sie abgelegt, die Ehrenkrone aufgesetzt, den Purpur ausgezogen, Christum angezogen. Den irdischen Purpur färbt nur das Blut einer Schnecke, den himmlischen macht Christi Blut leuchten.[490]) Nun ruht sie im Schatten des Holzes des Lebens an den lebendigen Wasserbächen. Die Kinder hat sie getheilt, die beiden Söhnlein hat sie ihm als Stütze des Thrones zurückgelassen, als ihr Theil hat sie sich nur das Töchterlein vorweggenommen.[491]) *Πανεύφημος Πλάκιλλα*, so nennt sie der Kaiser,[492]) *γυναῖκα πάσης εὐφημίας ἀξιοτάτην*, so an einer anderen Stelle und er hatte vollen Grund sie so zu nennen. Es ist kein Wunder, daß unter den Augen solcher Eltern die Tochter

Pulcheria

lieblich gedieh. Das kaiserliche Paar mußte es zwar erfahren, daß auch auf den Throneshöhen Kinder nur geliehene Gaben sind. Erst 12 Jahre

---

[490]) Gregor Nyss. Ibid. p. 532.
[491]) Gregor Nyss. Ibid. p. 533.
[492]) Theodoret V, 19.

alt, ging im Jahre 385 die kaiserliche Maid heim, also noch vor der Mutter, aber was sie bis dahin geworden war, das bezeugt die Leichenpredigt, die auch ihr der Nyssener[493]) gehalten. Er nennt sie ein Täublein im königlichen Nest erzogen, das eben auffliegen wollte mit glänzendem Gefieder. Er sagt von ihr, sie habe durch ihre reichen *χαρίσματα* ihr jugendliches Alter vergessen gemacht, er nennt sie ein thaubetropftes Knöspleín (*νεοθαλὲς ἄνθος*)[494]) und so beliebt war sie in der Reichshauptstadt, daß bei ihrem Begräbniß ein ganzes Menschenmeer heranwogte, so daß die Zwölf-Apostel-Kirche die Menge nicht fassen konnte und der Kirchplatz gefüllt war. Wunderbar schön tröstet Gregor die geknickten Eltern, wenn er ihnen[495]) zuruft: Von dir ist das Kind fortgegangen, aber zum Herrn ist es hingegangen, dir hat sie das Auge geschlossen, aber dem ewigen Licht hat sie es aufgethan. Von deinem Tisch ist sie aufgestanden, an der Engel Tisch hat sie sich gesetzt. Von hier ist dies Pflänzlein ausgerissen, aber ins Paradiesgärtlein ist es eingesetzt, aus einem Königreich in ein Königreich ist es getreten. Hier war sie keine Braut, aber nun wird ihr der wahre Bräutigam sagen, daß das himmlische Brautgemach besser ist. Es mußten die kaiserlichen Eltern nach solcher Leichenrede Ja und Amen sprechen, als sie am Schluß Gregor aufforderte, zu thun, wie Abraham und Sarah und willig ihr Kind zum Opfer darzubringen.

So hatte Theodosius seines Hauses gedoppelten Schmuck, das Weib und die Tochter geben müssen. Er ist 3 Jahre lang Wittwer geblieben und hat sich im Jahre 388 mit der schönen Galla, Justinens Tochter, der Schwester der beiden Kaiser Gratian und Valentinian II. vermählt.[496]) Es ist ein Irrthum, wenn Philostorgios[497]) behauptet, Galla sei Arianerin gewesen. Er verwechselt die Tochter mit der Mutter. Mit Galla hat Theodosius 6 Jahre gelebt, da schenkte sie ihm eine Tochter, starb aber im Kindbett. Wir hören von ihr Nichts übles, aber das Andenken an die Flacilla hat sie wohl in des Kaisers Herzen nicht verdrängt. Er nennt Gallas Tochter nicht nach der Mutter, sondern nach dem Weibe seiner Jugend: Placidia.[498]) Es mag dem

[493]) Gregor Nyss. III, p. 514—523.
[494]) Ibidem p. 515.
[495]) Ibidem p. 517.
[496]) Zosimos IV, 55.
[497]) Philostorgios IX, 8.
[498]) Ibidem.

Theodosius wohl manchmal gegangen sein, wie dem großen Churfürsten, der in den Tagen der Glücksburger Dorothea auch oft an seine liebe oranische Louise Henriette dachte. Des Kaisers Hausstand war bewußt und specifisch christlich. In diesem Stück nimmt er unter allen römischen Kaisern unzweifelhaft die erste Stelle ein. Wir registriren zuletzt noch, ehe wir von des Theodosius Privatleben scheiden, daß ihm Zosimos[499]) wiederholt den Vorwurf der τρυφή macht, wenn er auch zugiebt,[500]) daß er im Augenblick der Gefahr zur virtus und zu ernster Mannesarbeit zurückgekehrt sei. Auch Eunapios[501]) redet von τρυφή. Zosimos[502]) wirft ferner dem Theodosius eine ἄλογος τῶν χρημάτων ἐπιθυμία vor. Diese Vorwürfe sind mit Vorsicht aufzunehmen. Sie stammen aus dem Lager der Feinde. Vielleicht haben heidnische Scribenten, die in ihren diogenesartigen Julian verliebt waren, die Entfaltung solider Pracht, wie sie wahrhaft großen Fürsten, dem gewaltigen Karl und dem großen Churfürsten eigen waren, für τρυφή gehalten.

Vielleicht hat Theodosius in diesem Stück auch wirklich das Maß überschritten. Nahe genug lag ihm die Versuchung. Constantin der Große hatte glänzend Hof gehalten, Constantius, sonst dem Vater so ungleich, hatte doch in diesem Stück ihm nachgeeifert. Julians unkaiserliches äußres Auftreten hatte den größten Anstoß erregt und ihn bei dem Volke der Residenz ganz unpopulär gemacht, unter dem ruhelosen Valens war es zu einer eigentlichen Hofhaltung nicht gekommen. Theodosius dagegen hatte während seiner sechzehnjährigen Regierung neben heißen Kämpfen gegen die Gothen, Alanen, Heunen, gegen die Räuber, gegen Maximus und Eugen doch Intervalle von ruhigen Friedensjahren, welche er einer tief eingreifenden Reorganisation der innern Verwaltung widmete. Da mochte es ihm nothwendig erscheinen, durch einen glänzenden Hof die aula regia ebenso zum Mittelpunkt des Reiches für Friedenszeiten zu machen, wie in Kriegszeiten sein kaiserliches Zelt in Wahrheit das Centrum alt römischer Heldenarbeit war. So viel über die angebliche τρυφή.

---

499) Zosimos IV, 27.
500) Zosimos IV, 50.
501) Eunapios Fragm. p. 508 § 25.
502) Zosimos IV, 28.

Cap. VII. Die Kirchenpolitik des Kaisers.

Nachdem wir uns in dem Vorangehenden bemüht haben, den psychologischen Schlüssel zur Stellung des Kaisers zu Christo und seiner Braut, der Kirche zu geben, haben wir nun nachzuweisen, wie diese innre Stellung nach Außen hin reflectirte in seiner Kirchenpolitik. Wir beschränken uns hier darauf, in höchster Brachylogie und rein summarisch folgende Hauptpunkte hervorzuheben:

1. Der einheitliche Grundgedanke der gesammten Theodosianischen Kirchenpolitik war das Verlangen, die Glaubenseinheit der Kirche wiederherzustellen auf Grund des unbedingten Bekenntnisses zur wesensgleichen Gottheit des Sohnes auf dem symbolischen Grunde von Nikäa. Dieser Gedanke ist ja zugleich wesentlich gratianisch, und das Neue und Kühne an Theodosius war nur, daß er das, was unter den günstigeren Verhältnissen des Occidentes sich als durchführbar erwiesen hatte, trotz der gewaltigen Ungunst der Verhältnisse auch im Orient fest und sicher in die Hand nahm.

2. Da ihm aber dieser schlechthin fundamentale Artikel von der Gottheit des Sohnes nur dann völlig gesichert erschien, wenn er fein und fest eingegliedert sei in das Mysterium der ontologischen Trinität, so mußte der Angriff der Pneumatomachen gegen die trinitarische Wesensebenbürtigkeit Gottes des heiligen Geistes zurückgeschlagen werden. Hieraus ergab sich für das von Theodosius berufne zweite oikumenische Concil die hohe Doppelaufgabe, nicht nur die gewaltige Lebensarbeit des Athanasios bezüglich des Sohnes aufs Neue zu confirmiren, sondern auch die mächtige Lebensarbeit der Kappadoker bezüglich des heiligen Geistes durch das Signet eines oikumenischen Concils zu legalisiren.

3. Waren so die Grundgedanken der kaiserlichen Kirchenpolitik hoch und tief, fest und klar, so entsprach ihnen auch die Art der Ausführung. Der erlauchte Kaiser hat mit reinen Händen Geistliches geistlich behandelt. Er hat an der synodalen Arbeit als sympathischer Zuschauer Theil genommen, er hat sich als gläubiges Glied der Kirche ihres Segens aufrichtig gefreut, aber er hat sein kaiserliches Ansehen niemals störend und vergewaltigend in die Debatte hineingeworfen. Wir kennen in der gesammten Kirchengeschichte keinen gekrönten Schirm-

herrn, der an großen folgenschweren synodalen Entscheidungen reinere Hände behalten, als Theodosius und nur einen der mit gleich reinen Händen mitgearbeitet. Wir meinen: Constans zu Sardika.

4. Es kann nach dem Gesagten die liebliche Erscheinung nicht überraschen, daß Theodosius der einzige christliche Kaiser der alten Zeit ist, an dessen Hofe für einen Hofbischof sensu pejore absolut kein Platz war, daß aber die edelsten und reifsten Blüten des damaligen Episcopates, auch wenn sie um ihrer unbeugsamen Charakterfestigkeit willen nicht eben bequem waren, Ohr und Herz des Kaisers besaßen.

5. Alles zusammengenommen ist also Theodosius unstreitig die größte Erscheinung auf dem Thron in der griechisch-römischen Periode der Kirchengeschichte. Diese Palme kann ihm nur der nehmen, der entweder mit dem Arianischen Widerpart innerlich sympathisirt, oder der die Intentionen des Kaisers im Kampfe gegen den Arianismus mißversteht. Um solche Mißverständnisse begleichen zu helfen, skizziren wir nun kurz diesen Kampf selbst.

Es ist wahr, durchgreifend und energisch waren die Maßregeln gegen die Arianer. Wir haben zweier Decrete schon gedacht. Es bleibt uns hier nur noch hervorzuheben, daß Theodosius sofort nach seinem Einzuge in Constantinopel dem Arianischen Bischof dieser Stadt, dem Demophilos,[503]) nur die Wahl gelassen hat: *ἐκέλευσεν αὐτὸν κατὰ τὸ δόγμα τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου θρησκεύειν καὶ τὸν λαὸν εἰς ὁμόνοιαν ἄγειν, ἢ τῶν ἐκκλησιῶν ὑποχωρεῖν.* Trotz seiner pistischen Armuth war Demophilos wenigstens ein ehrlicher Mann. Er ruft die Gemeinde zusammen und sagt ihr:[504]) *ὡς χαλεπὸν πρὸς κρείσσονας ἀντιπίπτειν.* Er erinnert die Gemeinde an das Schriftwort:[505]) *ἐὰν ἡμᾶς διώκωσιν ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην.* Damit verläßt er die Kirche. Unmittelbar darauf betritt der Kaiser die Kirche und betet daselbst. Des Philostorgios Angabe,[506]) der Kaiser habe den Demophilos aus der Stadt gejagt (*ἀπολαύνειν*), ist also eine Übertreibung. Der Kaiser ist nur in der

---

503) Sozomenos VII, 5.
504) Sokrates V, 7.
505) Sozomenos l. l.
506) Philostorgios IX, 19.

Sache streng gewesen, gegen die Personen war er immer mild. Diese Milde erkennt auch Ullmann[507]) an, wenn er auch ihre Motive viel zu niedrig schätzt, indem er sagt, die kaiserliche Milde sei nicht sowohl wahrer Duldung, als vorsichtiger Politik zuzuschreiben. Die den Arianern abgenommene Zwölf-Apostel-Kirche wird nun zunächst dem Nazianzener übergeben, welcher Ende November 380 am Märtyrerfeste eine Weihnachtspredigt hält, die sehr kurz ist,[508]) überwältigt von der Größe des Momentes vermag er nicht lange zu sprechen — die sehr scharf ist, hatte doch der Gräuel der Verwüstung lange genug an heiliger Stätte gestanden. Er ruft aus: *οἴχεται μὲν καὶ ἠφάνισται ἡ τῆς αἱρέσεως ἀπάτη, οἷόν τις ὁμίχλη ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος σκεδασθεῖσα, καθαρὰ δὲ διέλαμψεν ἡ τῆς εἰρήνης αἰθρία.*[509]) Dann fährt er fort, *ὁρμητήριον ἦν τοῦ διαβόλου, ἐνταῦθα τὸ στρατόπεδον ἑαυτῷ κατεστήσατο καὶ τοὺς ἰδίους ὑπασπιστὰς ἐν αὐτῷ καθιδρύσατο.*[510]) Es mag ja scharf sein, was Gregor sagt, aber wahr ist es doch durch und durch. Es war wirklich die Zwölf-Apostel-Kirche seit dem Heimgang des großen Beters Alexander ein Tummelplatz aller bösen Leidenschaften, eine Brutstätte der oft mit diabolischer Bosheit gepaarten Rathschläge wider die wahre Gottheit unsres Herrn gewesen. Gerecht waren darum auch die strengen Maßregeln des Kaisers. Christliche Kirchen sind eben nicht dazu da, daß man dem Sohne Gottes die Krone vom Haupte reiße. Es giebt auch Gerichtszeiten für die Häresie, wo der Herr ihr zuruft: Thue Rechnung von deinem Haushalten. Solche Gerichtszeiten waren über die Arianische Häresie damals gekommen, und Theodosius war nur der Gerichtsbote. Er hat proclamirt, was der Herr schon innerlich vollzogen. Theodosius hat den Arianismus nicht getödtet, denn er war schon eines natürlichen Todes gestorben, es handelte sich nur noch um die Section und um die Constatirung des Todes. Man darf eben nicht vergessen, daß die unsäglichen Leiden, die die Kirche des Herrn unter der Herrschaft der Eusebianer und Arianer erduldet hatte, allen tieferen und christgläubigen Männern es zum klaren Bewußtsein gebracht hatten, daß die reine Lehre das höchste Gut der Kirche ist, daß aber die Häresie

---

507) Ullmann Gregor p. 151.

508) Gregor Naz. orat. XXXV, p. 629—632.

509) Gregor Naz. orat. XXXV, p. 629.

510) Ibidem p. 630.

nicht eine berechtigte Eigenthümlichkeit forschender Geister, sondern ein das Leben der Kirche gefährdendes Miasma ist. Hier mußte, nachdem des Herrn Stunde gekommen war, mit fester und strenger Hand gehandelt werden. Am Allerwenigsten aber durften sich die Arianer über Härte beklagen, denn sie haben in den Tagen ihrer Herrschaft die Nikäner niemals so behandelt, wie sie nun von Theodosius behandelt worden sind. Man denke nur an die Synode von Tyros, an die schmachvollen Machinationen gegen Eustathios und Athanasios. Wie hoch steht da der Kaiser, der von jeder Verfolgung der Personen absah und nur den einfachen Grundsatz in die kirchliche Praxis umsetzte, daß wer der Kirche dienen will, fest auf dem Boden ihres öffentlichen symbolischen Bekenntnisses stehen müsse.

Cap. VIII. Des Kaisers Kampf gegen das Heidenthum.

Auch hier begegnet uns dieselbe strenge Consequenz in der Durchführung eines klaren und durchsichtigen Grundgedankens. Theodosius hatte sich das Ziel gesteckt, den Paganismus im römischen Reiche zu überwinden. Die Arbeit war auch schwer. Als der Kaiser in Constantinopel einzog, waren erst 17 Jahre verflossen, seit der Apostat Julian den Versuch gemacht, die römische Welt zu retropaganisiren. Noch lebte ein Theil derjenigen Philosophen, welche mit Julian eng verbunden die Wegweiser, oder die Gehülfen seiner Arbeit gewesen waren. Erst acht Jahre waren verflossen, seit 371 Maximus von Kaiser Valens wegen böser Künste hingerichtet worden war. Noch lebte Libanius, der als Fürbitter für die rebellischen Antiochener schriftlich und mündlich dem Kaiser nahte, der später mit seiner Schrift *περὶ ἱερῶν* für die heidnischen Altäre bei Theodosius eintrat. Der klare Geist des Kaisers erkannte, daß das Heidenthum zum Abbruch vollkommen reif sei. Ihm schwebte als Ideal ein durch und durch christianisirter Staat vor. Er sah die einzige Möglichkeit, die alte griechisch-römische Welt innerlich wieder lebensvoll zu gestalten und den furchtbaren Stürmen von Außen gegenüber widerstandsfähig zu machen, in der Durchdringung des Riesenreichs durch den Sauerteig des Evangeliums. Da reifte in ihm der Entschluß: die Götzentempel schließen zu lassen und die öffentliche Ausübung des heidnischen Cultus zu untersagen. Daß jener

Usurpator Maximus, der Mörder des Gratian, innerlich heidnisch gesinnt war, mußte den Kampf noch verschärfen. Es standen sich eben in Theodosius und Maximus nicht nur politische Rivalen gegenüber, sondern zugleich noch einmal Christenthum und Heidenthum.

Die gewaltige Schlacht von Aquileja 388 wurde der letzte Sieg des Kreuzes über den Paganismus. Grade weil sich Theodosius so voll bewußt war, um was es sich schließlich in diesem Kampfe gegen Maximus handle, rüstete er mit so ausgesuchter Gründlichkeit für diesen Kampf. Ja er erkannte sogar zunächst den Maximus als Augustus des Westens an, um Zeit zur vollen Rüstung zu gewinnen, unterzeichnete aber an demselben Tage das Decret, mit welchem der Palastpräfect Kynegios nach Aegypten entsandt wurde, um dort jeglichen Götzendienst zu verbieten. Kynegios hat seinen Auftrag consequent durchgeführt: *ἀπέκλεισε τὰς εἰσόδους θυσίας τε εἶρξε τὰς ἐξ αἰῶνος νενομισμένας καὶ πᾶσαν πάτριον ἁγιστείαν.*[511]) Auch hier ist also in der Sache Theodosius streng. Philostorgios[512]) hat Recht, wenn er ihm einen *θερμὸς ζῆλος κατὰ τῶν εἰδώλων* zuschreibt. Die Idole haßte der Kaiser, die ihnen dienenden Heiden trug er mit Milde. Da hatte einst der arianische Bischof Georgios ganz anders gegen die Heiden gewüthet, da hatten die Heiden in Alexandreia unter Constantius und Valens Schwereres erfahren, als jetzt unter Theodosius. Es lag in der großartigen Consequenz, mit welcher der Kaiser dem heidnischen Cultus sein öffentliches Existenzrecht einfach absprach, im Uebrigen aber die Heiden nicht verfolgte, gradezu etwas Versöhnendes gegenüber den scharfen, schartigen, aber doch halben und inconsequenten Maßregelungen der Heiden durch die arianisch gesinnten Vorgänger.

Cap. IX. Der Staatsmann.

Bei Schätzung der staatsmännischen Bedeutung des Kaisers befinden wir uns in directem Gegensatz zu Zosimos. Dieser macht wiederholt dem Theodosius den Vorwurf, daß er versucht habe, die über den Rhein und die Donau mächtig vordringenden Germanen in den Organismus

---

511) Zosimos IV, 36 Conf. Codex Theodosian. XVI, .0. 11. vom 17. Juni 391.

512) Philostorgios XI, 2.

des römischen Reiches einzufügen. Wir sehen hierin grade ein vollgültiges Zeugniß für des Kaisers staatsmännische Größe. Sein tiefer Blick kannte genau die schweren Schäden der damaligen griechisch-römischen Welt. Er wußte, daß die griechische *ἀνδρεία* und die römische virtus bereits krankten und nur noch auf Momente auflebten, wenn eine machtvolle Heldenpersönlichkeit einen zündenden Funken in die Herzen zu werfen wußte. Er kannte die gewaltige Kraft der Germanen aus den heißen Schlachten, in denen er mit ihnen gerungen, aber er kannte auch die reichen Gaben dieses Völkerheeres. Darum sah er nur zwei Möglichkeiten vor sich:

1. entweder das römische Reich stellte sich feindlich gegen die Germanen, und dann mußte es endlich unterliegen, weil der Greis den Ringkampf mit dem Jünglinge auf die Dauer nicht aushält,

2. oder das römische Reich versuchte auf friedlichem Wege die Germanen in den Kreis seines reichen Culturlebens einzugliedern, den alternden Organismus durch das junge frische Blut neu zu beleben und durch den Austausch von Gaben und Kräften innerlich zu verjüngen.

Der Kaiser entschied sich für den zweiten Weg. Als Schwäche konnte ihm dies nicht gedeutet werden, denn er hatte ja die Germanen in großen Schlachten niedergeworfen. Charakteristisch für die germanophile Politik des Theodosius war sein Verhalten gegen Athanarich,[513]) der von Fritigern, Allothos und Saphrax aus seinen Sitzen in Pannonien vertrieben, nach Constantinopel flüchtete. Theodosius empfing ihn gastfrei, behandelte ihn mit königlichen Ehren (*ὁ δὲ φιλοφρόνως ἐδέξατο*) und als Athanarich bald darauf verstarb, stattete er ihm ein königliches Begräbniß aus (*ταφῇ βασιλικῇ περιέστειλε*) und entfaltete bei diesem Begräbniß eine großartige Pracht. Dadurch gewinnt er innerlich die Herzen der Germanen aus der Geleitschaft des Athanarich, sie werden des Kaisers feste Freunde und werben für den großmüthigen Herrscher, nachdem sie in die Heimath zurückgekehrt. *Τοσαύτη δὲ ἦν ἡ περὶ τὴν ταφὴν πολυτέλεια, ὥστε τοὺς βαρβάρους ἅπαντας καταπλαγέντας τῇ ταφῆς ὑπερβολῇ τοὺς μὲν Σκύθας*[514]) *ἐπανελθεῖν*

---

[513]) Zosimos IV, 34.

[514]) Die Völkernamen: Skythen und Germanen werden bei den römischen Schriftstellern häufig verwechselt. Der bloße Name Athanarich deutet schon auf gothischen Ursprung. Man nannte eben damals oft noch das ganze Völkerheer, welches die sarmatische Tiefebene bewohnte, kurzweg Skythen.

οἴκαδε καὶ μηκέτι Ῥωμαίους παρενοχλεῖν τὴν εὐγνωμοσύνην τοῦ βασιλέως θαυμάσαντες. Auch Gibbon[515]) hebt das Begräbniß des Athanarich als ein hochwichtiges Ereigniß hervor: The funeral of Athanaric was performed with solemn rites in the capital of the east, a stately monument was erected to his memory; and his whole army, won by the liberal courtesy and decent grief of Theodosius enlisted under the standard of the Roman empire. Er berichtet[516]) auch, Athanarich habe beim Anblick von Constantinopel begeistert ausgerufen: En, inquit, cerno, quod saepe incredulus audiebam, famam videlicet tantae urbis. Et huc illuc oculos volvens nunc situm urbis commeatumque navium, nunc moenia clara prospectans miratur populosque diversarum gentium quasi fonte in uno e diversis partibus scaturiente unda sic quoque militem ordinatum aspiciens, Deus inquit, est sine dubio terrenus imperator et quisquis adversus eum manum moverit, ipse sui sanguinis reus existit. Die Aufnahme und königliche Bestattung des Athanarich war ein Ereigniß von eminentester Tragweite. Sie hob den Gegensatz zwischen Barbaren und Römern auf. In großartiger Freiwilligkeit begrüßt hier der auf der Höhe seines Ruhmes und seiner Macht stehende römische Kaiser einen fliehenden Germanenkönig als seinen Bruder. Daher der mächtige Eindruck, den die Barbaren empfingen. War erst die Scheidewand niedergerissen, welche der alte Römerstolz kunstvoll erbaut und durch Säcula geschützt, dann mußte die Großartigkeit der römischen Cultur auf die Germanen einen so überwältigenden Eindruck machen, wie ihn Constantinopel auf Athanarich gemacht. Wir sehen in der Affaire mit Athanarich nicht einen zufälligen Einfall, nicht eine Laune eines prachtliebenden Herrschers, sondern sie ist uns der Meistergriff eines großen Staatsmannes auf dem Throne. Jedenfalls war der Versuch des Theodosius, die Germanen innerlich zu gewinnen, eine kühne und großartige staatsmännische Conception, und so lange der gewaltige Kaiser regierte, hat dieser Versuch im Allgemeinen sich bewährt. Einzelne hervorragende Germanen haben im Staats- und Kriegsdienst große Dienste geleistet. So Baudon, Stelichon und Richomeres. Dabei sind freilich Enttäuschungen nicht ausgeblieben, aber der Kaiser ließ sich durch sie von

515) Gibbon IV, p. 354 u. 355.
516) Gibbon IV, Anmerk. 123 p. 429.

dem Grundgedanken seiner Politik nicht abdrängen. Wenn sie falsch war, so war sie es wohl nur darum, weil sie auf der Voraussetzung ruhte, daß die Zügel der Regierung immer in so festen Händen ruhen würden, wie die seinen es waren. Diese Politik mußte natürlich versagen, als des Kaisers schwache Söhne sie zwar in der Form ängstlich festhielten, aber in der That und Wahrheit nicht aufrecht zu erhalten vermochten. Wer wollte den Theodosius deshalb anklagen, daß er seine Politik seinem eignen Ingenium angepaßt hat? Ist es doch grade großen Herrschern eigenthümlich, daß sie ihre kühnsten Conceptionen so zuschneiden, wie sie eben nur für sie passen. Als der größte deutsche Kaiser Heinrich III. auf der Synode zu Sutri die Theorie von den beiden Schwertern in die Praxis des Staats- und Kirchenlebens überführte, hatte er eine Situation geschaffen, wie sie sich für damalige Verhältnisse klarer nicht denken ließ. So lange er in Goslar und Leo IX in Rom thronten, ging Alles gut. Heinrich konnte damals nicht wissen, daß einmal die Tage von Canossa und Venedig die Consequenzen seiner Maßnahmen sein würden, und daß einmal der Sachsenspiegel die Steigbügel-Theorie codificiren würde. Ebensowenig konnte der große Theodosius wissen, daß einmal das römische Reich, wenigstens seine Westhälfte, so leichten Kaufs aus den zitternden Händen von Schwächlingen in die starke Hand charaktervoller Germanenfürsten übergehen werde.

Theodosius selbst hat seine staatsmännische Aufgabe glorreich gelöst. Er hat noch einmal das Riesenreich geeint und hat es seinen Söhnen im tiefsten Frieden übergeben: *Μοναρχήσας Ῥωμαίων καὶ δυοῖν βασιλέων πατέρα ἑαυτὸν ἐπιδὼν καὶ τούτοις ἀστασίαστον παραπέμψας τὴν βασιλείαν.*[517])

Cap. X. Der Organisator und Stratege.

Leicht war die Herstellung der Monarchie wahrlich nicht gewesen. Es bedurfte vielen Schweißes, um dies Werk auszurichten. Er mußte das Heer reorganisiren. Auch hier ist der Kaiser voller Initiative. Auch hier schwebt ihm wieder ein klarer Grundgedanke vor. Das Gros des stehenden Heeres wollte er möglichst in seiner Nähe haben, um es

---

[517]) Philostorgios XI. 2.

mit monarchischen und patriotischen Ideen zu durchdringen, so wie an seine Person und an sein Haus gefesselt zu halten. So hoffte er die Gefahren des Prätorianerthums am besten zu bezwingen und in dem Heere eine feste Stütze für die erbliche Monarchie sich zu erziehen.

Mit dieser Reorganisation begann er, auch hier consequent, gleich im zweiten Jahre seiner Regierung, im Frühjahr 380 vom Hauptquartier Thessalonich aus. Außer den am Euphrat, am Ister und später nach Gewinnung des Westens am Rhein als Grenzwacht stehenden nothwendigen Besatzungstruppen stellte er fünf große Armeekörper auf, welche alle strahlenförmig auf der Balkanhalbinsel in ständigen Lagern campirten, und deren jeder einen ziemlich unabhängig gestellten und direct unter dem Kaiser stehenden Obergeneral hatte. Zwar beklagt Zosimos[518]) mit Unrecht die Vermehrung der Oberbefehlshaberstellen von 2 auf 5 als eine unnöthige Belastung des Fiskus. Wollte der Kaiser immer in der Lage sein, von Constantinopel aus im schlimmsten Falle jeden Augenblick nach mehreren bedrängten Punkten des weiten Reiches sofort vorzustoßen, so mußte er festgeschlossene größere Armeekörper haben, an deren Spitze ein mit der selbstständigen Führung eines Heeres vertrauter, mit demselben festverwachsener General stand. Auch der zum Theil massenhafte Zudrang der Germanen zum Heere erforderte gebieterisch feste Cadres, geschlossene taktische Einheiten, um durch die Macht der Disciplin die Barbaren zu schulen. Das trefflich organisirte Heer wußte der Kaiser auch meisterlich zu führen. Er war ein großer S t r a t e g e. Er wußte ihm auch durch Heldenthaten voranzuleuchten. Er war ein echter S o l d a t. Seine geniale strategische Beanlagung beweisen die beiden Feldzüge gegen Maximus[519]) und Eugenius. In beiden hatte er es mit ebenbürtigen Gegnern zu thun. Mit jenem hatte er unter seinem Vater zusammen in Britannien gedient, und wenn dieser auch persönlich ganz unkriegerisch war, so war doch der Führer seines Heeres der kriegskundige Arbogastes. Beiden Gegnern gegenüber erweist Theodosius sich als gewaltig überlegen. Im Kampfe gegen Maximus hat er langsam und solid gerüstet, aber dann mit wunderbarer Schnelligkeit losgeschlagen und zwar zu gleicher Zeit zu Wasser und zu Lande. Er sendet die Kaiserin Wittwe Justina und den jungen Valentinian zu Schiffe nach

---

518) Zosimos IV, 27.
519) Zosimos IV, 35.

Rom und deckt ihn mit seiner starken Flotte, die Andragathios[520]) führt, er selbst führt kräftige Stöße zu Lande. Er führt einen Krieg, in welchem es sich um die Herrschaft über den ganzen Westen handelte, in 32 Tagen zu Ende, wie es der auf dem Hippodrom zu Constantinopel aufgestellte Obelisk[521]) bezeugt, auf dessen Westseite zu lesen ist:

Κίονα τετράπλευρον ἀεὶ χθονὶ κείμενον ἄχθος
Μοῦνος ἀναστῆσαι Θευδόσιος βασιλεὺς
Τολμήσας Πρόκλῳ ἐπεκέκλετο καὶ τόσος ἔστη
Κίων ἠελίοις ἐν τριάκοντα δύω.

Und auf der Ostseite steht Lateinisch:

Difficilis quondam dominis parere serenis
Jussus et extinctis palmam portare tyrannis
Omnia Theodosio cedunt subolique perenni
Ter denis sic victus ego domitusque diebus
Iudice sub Proclo superus elatus ad auras.

Dieser Obelisk ist ja zu Ehren des großartigen Sieges über Maximus aufgerichtet und das: *ἐν τριάκοντα δύω*, so wie das: ter denis diebus feiern zugleich die Schnelle des Sieges.

In seiner soldatischen Größe hat sich der Kaiser am Meisten bewährt im Kriege gegen die Räuber. In den Sümpfen Thessaliens[522]) hatten sich viele versprengte Barbarenkrieger verborgen, durch Deserteure waren sie verstärkt worden und hatten sich zu einer bis an die Zähne bewaffneten Buschmannsbevölkerung organisirt. Hier lag eine große Landescalamität vor. Die Niederwerfung der Räuber mußte erfolgen. Da faßt Theodosius die Sache selbst an. Er leuchtet den Soldaten mit großartigem Heldenmuth voran, verfolgt die Räuber in ihre äußersten Schlupfwinkel und giebt Thessalien die Sicherheit des Verkehres zurück.

---

[520]) Zosimos IV, 46.

[521]) Inscriptiones Graecae Vol. IV, pars XL. Sectio I, p. 280. N. 8612.

[522]) Zosimos IV, 58. Die hier erzählte Geschichte, daß Theodosius, um Alles genau kennen zu lernen, verkleidet in einer abgelegnen Waldschenke bei einem alten Mütterlein einkehrt, ist sogar von hoher dramatischer Schönheit.

Wir sind am Ende und ziehen das Facit: Theodosius war ein gläubiger Christ, ein fester nikänischer Bekenner, ein treuer und zarter Gatte und Vater, ein in der Sache strenger, gegen die Personen milder und gütiger Charakter, ein großer Staatsmann, ein genialer Stratege, ein heldenmüthiger Soldat. Hat der Jähzorn und vielleicht auch eine etwas zu weitgehende Prachtliebe auch auf dieses reiche Lebensbild Schatten geworfen, so zeigt das nur, daß auch ein Theodosius zu Adams gefallenem Geschlechte gehört, dennoch aber hat ihn mit vollstem Recht die Mit- und Nachwelt den:

G r o ß e n

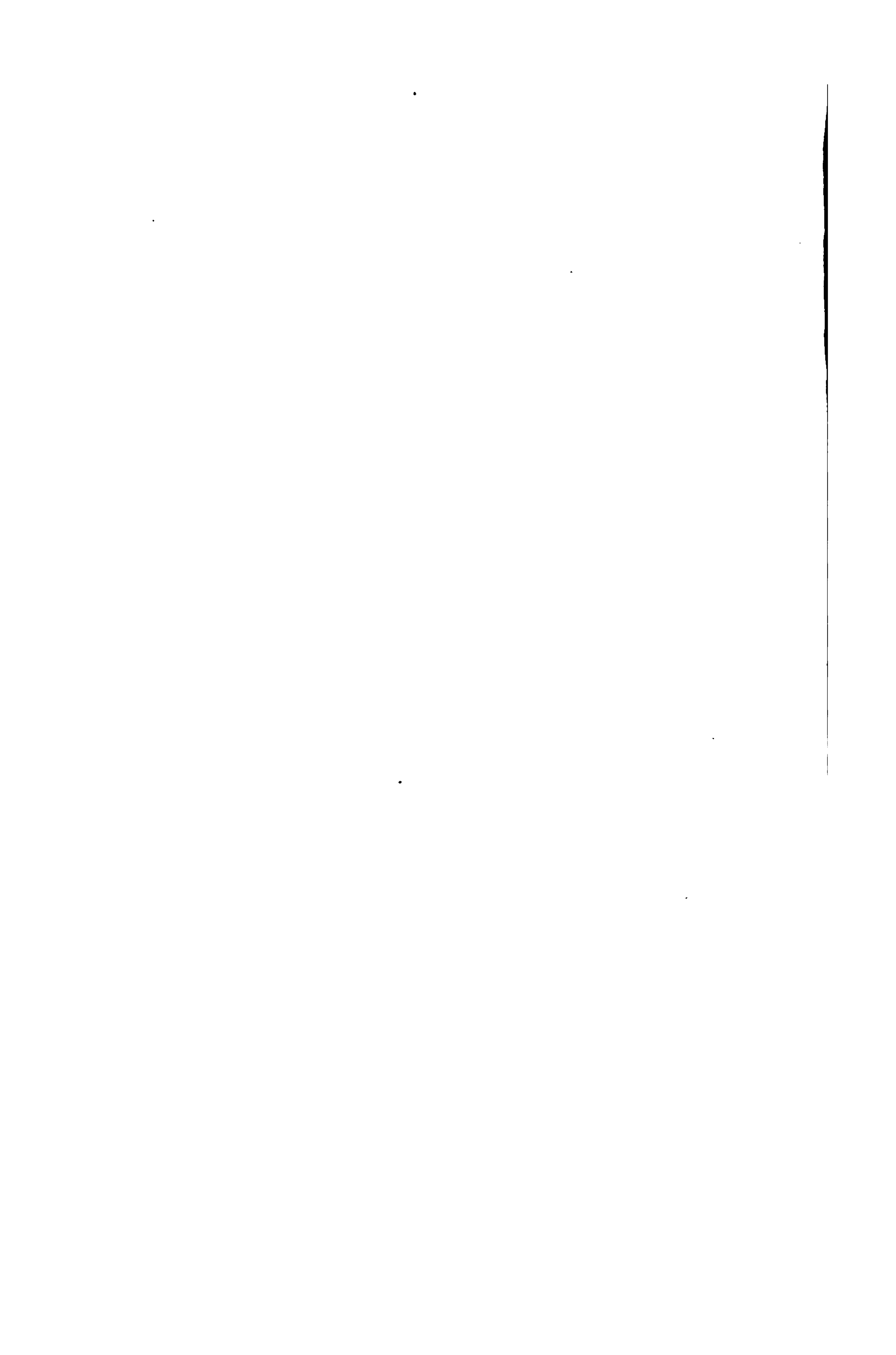
genannt. So heißt er schon in der Inschrift in der von der Kaiserin Mutter Helena erbauten Votivkirche zu Bethlehem, welche das Concil zu Constantinopel preist. Da lesen wir in der neunten Zeile:[523])

Θεοδοσίου τοῦ ΜΕΓΑΛΟΥ.

Wir machen ausdrücklich darauf aufmerksam, daß in der römischen Kaiserzeit man zwar sonst außerordentlich freigebig mit zum Theil hochfliegenden Prädicaten für Herrscher war, daß aber grade der *ὁ Μέγας* seine besondre Dignität unter allen Umständen behauptet hat.

---

[523]) Inscriptiones Graecae Vol. IV, Sectio II, p. 218.



Zweites Buch.

Die Kämpfe und Siege des Athanasios.

Nachdem das I. Buch, die Geschichte der kaiserlichen Kirchenpolitik, den großen Kampf nach Seiten seines äußern Werdens dargestellt, soll nun das II. Buch die innere Geschichte des christologischen Ringens bieten. Wiefern aber dieser Kampf fest verknüpft ist mit der Lebensgeschichte des Athanasios, ist dieser natürlich der Mittelpunkt des zweiten Buches. Wir hoffen, daß dieses zweite Buch trotz seines äußerlich nur losen Zusammenhangs mit dem ersten sich doch innerlich als dessen Fortsetzung im strengsten Sinne erweisen wird.

Erster Abschnitt.

Bis zum ersten Exil.

Cap. I. Die Schönheit der Aufgabe.

Ὅταν εὕρῃς λόγον τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου καὶ μὴ ἔχεις χαρτία, εἰς τὰ ἱμάτιά σου γράψον αὐτόν. Abt Kosmas.[1])

Es ist für den Kirchenhistoriker des vierten Säculums eine wahre Herzstärkung, die Geschichte des Athanasios zu schreiben. Die erste Hälfte dieser Aufgabe haben wir im ersten Bande der Geschichte der Arianischen Häresie[2]) zu lösen gesucht. Dort findet sich ein kurzes Lebensbild des großen Kämpfers, bis zu dem Augenblick, wo er den Patriarchenstuhl von Alexandreia bestiegen, dort auch eine ausführliche dogmengeschichtliche Darlegung der „Theologie des Athanasios[3])." In Bezug auf Letztere haben wir Nichts hinzuzufügen. Die acht Jahre ernster Quellenforschung, welche seit dem Erscheinen des ersten Bandes verstrichen sind, haben uns die Theologie des großen Zeugen in keinem Stück in einem andern Lichte sehen lassen Nach Seiten der Rundung und Plastik der Darstellung würde sich § 21 des ersten Bandes wesentlich anders gestalten, wenn wir ihn heut zu schreiben hätten, nach Seiten der Construction und des Resultates müßte sich unsre Darstellung mit der damaligen völlig decken. Bezüglich des Lebensbildes aber stehen wir vor einer durchaus neuen Aufgabe.

Wie Athanasios zum großen Gottesmann und Gotteskämpfer geworden, das hat im I. Bande § 20 „der Held von Nikäa" gezeigt, wie er sich als großen Gotteskämpfer bewährt und wie er in einer

---

1) Larsow Festbriefe p. 25

2) Arianische Häresie Band I, p. 136—143.

3) Meine Arianische Häresie Band I, p 144—181.

anderthalb Menschenalter umspannenden Riesenarbeit an Zions Mauern gebaut, das haben wir hier zu zeigen.

Die Geschichte des Patriarchen Athanasios ist zunächst im eminentesten Sinne Märtyrergeschichte. Zwar die Märtyrerkrone im eigentlichsten Sinne hat der Herr dem Athanasios grade so geweigert, wie vor ihm dem Apostel St. Johannes, wie nach ihm dem Augustin und Luther. Alle Vier hat er geführt nach der heiligen Regel:[4]) *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι, τί πρός σε;* Alle Vier haben es erfahren müssen:[5]) *τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς.* Doch wenn auch der ein Märtyrer ist, der in einem beispiellosen Ringen Tropfen um Tropfen sein Blut für den Herrn Jesum dahingegeben, dann ist Athanasios ein rechter Märtyrer und wenn sein Martyrium die Tropfen- und nicht die Stromnatur an sich getragen, so war das nicht seine Wahl, sondern es resultirte aus der wunderbaren Behütung des Herrn. Athanasios hat in seinem Leben alle köstlichen Gottesverheißungen von der behütenden Treue des Herrn sich erfüllen sehen, von jenem:[6])

פֶּן־תִּגֹּף בָּאֶבֶן רַגְלֶךָ

bis zu jenem hohenpriesterlichen Jesuswort:[7]) *εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν.* Es ist ein Wunder vor unsern Augen, daß Athanasios 43 Jahre lang von grimmigen, vor Nichts zurückschreckenden Feinden umgeben war, ohne daß ihm auch nur ein Haar gekrümmt worden ist. Weder der Eusebianer Constantius II. noch der Theomache Julian, noch der Christomache Valens durften ihn schädigen. Athanasios hat sich aber auch vollständig in die behütenden Herrenhände gelegt. Dadurch ist sein Martyrium gesund geblieben. Er war gleich weit entfernt von Kreuzessucht, wie von Kreuzesflucht. Aus dem Gefühl seines Geborgenseins beim Herrn erwuchs ihm auch die feine Kunst, sich nie verbittern zu lassen und die edle Gabe, immer zu unterscheiden zwischen Verführern und Verführten nach dem von St. Paulus im I. Timotheusbriefe gegebnen herrlichen Exempel. Wenn er gegen die Verführer mit der Glut eines Elia das Schwert des Geistes schwang, so war er in echter barmherziger Liebe stets bereit,

[4]) Joh. 21, 22.
[5]) Philipp. 1, 24.
[6]) Psalm 91, 12.
[7]) Joh. 18, 8.

den Verführten gegenüber das achte Gebot vorbildlich zu erfüllen, sobald sie nur ehrlich zum reinen Evangelium zurückkehrten. War doch überhaupt bei Athanasios das glaubensreiche Leben auch so glaubensreif. Es bestand bei ihm eine köstliche Harmonie zwischen der πίστις und dem ζῆν, der Heros der Dogmatik war zugleich ein Held in der Ethik und der gewaltige Zauber, den des Athanasios geweihte und gesalbte Heldennatur ausgeübt, wurzelte zum guten Theil eben in dieser Verbindung pistischer Fülle und ethischer Reife. Daß das Leben eines so heroischen Glaubenskämpfers sich bis zu der Klarheit eines homo, in quo Adam non peccasse videtur hindurchrang, das zog alle feiner und tiefer angelegten Naturen so mächtig zu diesem Felsen hin. Ja es giebt wenige Gottesmänner ersten Ranges, bei denen sich die dogmatische Höhe mit der ethischen Tiefe, die dogmatische Akribie mit der ethischen Asphalie so innig durchdrungen haben, wie bei Athanasios. Es ist die Harmonie des Paulinisch-Johanneischen in diesem Lebensbilde, in welcher seine mächtige Zugkraft liegt. Darum ist das Studium des Athanasios so überreich nicht nur an dogmatischen, sondern auch an ethischen Impulsen.

Der gewaltigste Beweis für des Bischofs Geistesmacht ist aber die unbesiegbare Treue und die unausrottbare Liebe, mit welcher die Alexandrinische Gemeinde und die Bischöfe des Aegyptischen Patriarchates an ihm hingen. In Alexandreia selbst hat der Arianismus, obgleich diese Stadt doch seine eigentliche Heimat war, es niemals zu einer innern Macht gebracht und auch in den bösen Tagen, in denen Gregor der Kappadoker und Georgios, von kaiserlichen Statthaltern und Soldaten gestützt, den usurpirten Bischofsstuhl inne hatten, blieben mindestens $^{9}/_{10}$ der Gemeinde treu Athanasianisch. Bedenkt man, daß das zweite Exil des Bischofs $6^{1}/_{2}$ Jahr und das dritte 6 Jahre gedauert, so ist diese Treue gradezu bewunderungswürdig. Weder die Peitsche, die, wie wir an einer andern Stelle aus den Quellen nachweisen werden, selbst gegen gottgeweihte Jungfrauen gebraucht wurde, noch das Gefängniß, noch die Ausbrüche wilder Pöbelwuth vermochten diese Treue zu erschüttern. Und doch Aegypten und speciell Alexandreia war von Natur ein außerordentlich schweres, gefährliches Terrain.

Burckhardt[8]) hat in einer überaus feinen und gründlichen Darstellung die politischen Verhältnisse gezeichnet, die im dritten Jahrhundert

[8]) Burckhardt, „Die Zeit Constantin des Großen“ II. Aufl. Leipzig, Seemann 1880. p. 114 ff.

in Aegypten bestanden. Der Aufstand des Präfecten Aemilian unter dem Kaiser Gallienus, die palmyrenische Zwischenherrschaft, die Zeit des Usurpator Firmus, die Zeit des Generals Saturninus, die Nöthe, welche die am Wüstenrande wohnenden Räuberstämme der Bukolen und Blemmyer dem Lande bereiteten, hatten Aegypten und am meisten die Hauptstadt Alexandreia zu einem zündstoffreichen Terrain gemacht, in welches nur ein Feuerbrand hineingeworfen zu werden brauchte, um eine sofortige Explosion zu veranlassen. Fast jeder Wettkampf im Hippodrom endigte mit einer blutigen Schlägerei, indem die Zuschauer gewaltthätig pro et contra eingriffen. Nun war zwar seit Diocletian die äußre Ordnung hergestellt, aber unter der Asche loderte immer noch eine unheimliche Glut. —

Das war der natürliche Boden, auf welchem Athanasios sich eine Gemeinde erzogen hatte, die mit zarter Treue zu ihrem großen Hirten stand. Was muß das für ein Bischof gewesen sein, der auf die Gemeinde einer Weltstadt einen so mächtig verklärenden Einfluß zu üben und denselben selbst bei wiederholter jahrelanger Abwesenheit zu sichern wußte. Nicht minder aber gestattet die Treue des Aegyptischen Episkopates gegen den Patriarchen einen vollberechtigten Rückschluß auf seine Geistesgröße und Charakterschönheit. Athanasios war zwar ein Oberhirt, der seinen Mitbischöfen ein volles treues Bruderherz entgegenbrachte, der mit ihnen in geweihter Gebetsgemeinschaft stand, der ihr theologisches Ausreifen in Christo zu fördern für eine seiner vornehmsten Lebensaufgaben hielt, der für ihre Sorgen und Kämpfe die zarteste Theilnahme hatte, aber wie und weil er gegen sich selbst unerbittlich streng war und sein Leben freudig dem Herrn opferte, so forderte er auch von seinen Mitbischöfen sehr viel, und nie hat er sich ihre Treue in schwerer Zeit durch unzeitige Nachsicht erkauft.

Geradezu ideal schön ist aber das Verhältniß, in welchem Athanasios zu seinen großen orthodoxen Zeitgenossen gestanden. Er war ja der Rufer im Streit, er war der Führer im Kampf, er war Beides, mochte das Ringen um des Lebens höchste Güter die Form zäher Defensive, oder energischer Offensive tragen. Er war der überlegne Geist, er war der dominirende Theologe, er war der kephische Charakter, und doch trat er mit so lautrer Demuth, mit so herrlicher seelischer Keuschheit auf, daß er immer nur die Bewunderung, niemals die Eifersucht der großen Zeitgenossen erregte. Der Verkehr mit Athanasios hob, er drückte nicht. Grade weil der Bischof es meisterlich verstand, herabzusteigen von seiner

Patriarchenhöhe, verstand er auch die andre Kunst, hinaufzuheben zu seiner Glaubensgröße. Er vermochte in des Herrn Kraft Allen Alles zu sein, weil er immer ganz derselbe war, ein ganzer *ἄνθρωπος θεοῦ* nach der heiligen Regel:[9]) *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ ὁ Χριστός*. Seine innre ausgereifte Ganzheit und Selbigkeit verlieh ihm die feine äußre Elasticität. Am Hofe des jugendlichen Kaiser Constans verband er die Treue des Seelsorgers und die Pietät des Unterthanen zu feinster Harmonie, bei dem großen Julius von Rom war er der mächtige Lehrer und der dankbare Gast, im Verkehr mit Antonius war er der Sohn, im Verkehr mit Basileios war er der Vater, im Verkehr mit Markellos der nachsichtige tragende Freund. Mögen zunächst diese wenigen Striche genügen als allgemeine Vorbemerkungen. Ob sie das Bild des großen Mannes richtig zeichnen, das wird die folgende Darstellung zu zeigen haben.

Cap. II. Zur Chronologie.

Es ist unerläßlich, zur Orientirung über die Geschichte des vielbewegten Patriarchates des Athanasios ein Tableau vorauszuschicken, welches sie in ihre Hauptmomente zerlegt.

1. 8. Juni 328 wird er zum Bischof gewählt.

2. I. Exil zu Trier vom 16. November 335 bis zum Herbst 338[10]) gebannt von Constantin dem Großen.

3. II. Exil zu Rom[11]) vom 19. März 340 bis 21. October 346, gebannt von Constantius. Während dieser Zeit ist Gregor der Kappadoker arianischer Bischof in Alexandreia.

4. III. Exil in der Wüste[12]) vom 9. Februar 356 bis Februar 362, gebannt von Constantius. Während dieser Zeit hat der Arianer Georgios den Alexandrinischen Stuhl inne.

---

[9]) Galater 2, 20.

[10]) Vita acephala c. 12 p. 161 giebt an: mansit Treberis Galliās menses XC et dies XL. Natürlich ist die Zahl nach menses falsch. Aus welcher Zahl ein Abschreiber XC gemacht, ist schwer zu sagen.

[11]) Sievers Zeitschrift für historische Theologie I. Heft Jahrgang 1868 p. 106 ff. weist als wechselnden Aufenthalt während des II. Exils nach: Rom, Mailand, Gallien, Sardika, Naissus, Aquileja, Antiocheia.

[12]) Vita acephala giebt an: apud Alexandriam incertis locis latens... menses LXXII, et dies XIV. Hier stimmen die Zahlen vortrefflich, denn 6 Jahre geben eben menses LXXII.

5. IV. Exil in der Thebais vom 25. October 362 bis 20. Februar 364, gebannt von Julian.[13])

6. V. Exil in der Villa am neuen Fluß vom 5. October 365 bis 1. Februar 366, gebannt von Valens.[14])

Zählt man die Zeit sämmtlicher Exile zusammen, so erhält man:

3 + 6½ + 6 + 1½ + ½ = 17½ Jahre, während deren Athanasios Exul gewesen. Hiermit stimmt die Rechnung der vita acephala[15]) und es verbleiben also für die Zeit, welche der Patriarch wirklich auf dem Bischofsstuhl verbracht, 27½ Jahre. Hiermit stimmt die Rechnung der historia acephala bei Larsow,[16]) welche zum Jahre 368, also zum vierzigsten Jahre des Patriarchates sagt: Remansit autem quietus apud Alexandriam annos XXII et menses V, dies X. Rechnen wir hierzu noch die 5 letzten Jahre von 368 bis zum Tode 373, so erhalten wir 22½ + 5 = 27½. Unentbehrliche und ausgezeichnete Hülfsmittel für die Quellenforscher sind die drei Larsow'schen Karten zur Topographie von Alexandreia[17]) und für die Umrechnung der Aegyptischen Zeit auf die römische und unsre die Galle'sche Tabelle.[18]) Was nun den Werth der Quellen betrifft, so ist und bleibt die Hauptquelle zu seiner Geschichte Athanasios selbst, der mit voller Wahrhaftigkeit berichtet. Nur in einer rein formalen Hinsicht bedürfen die Angaben des Athanasios einer sorgfältigen Sichtung, wir meinen in chronologischer. Es ist nämlich dem Athanasios eigenthümlich, daß er die Ereignisse immer gruppirt nach ihrem innern Schwergewicht, nach ihrer Bedeutung fürs Reich Gottes, die äußre chronologische Folge steht bei ihm erst in zweiter Linie. Handelt es sich um die Geschichte des innern Werdens, dann ist Athanasios selbst die entscheidende Fundamentalquelle, handelt es sich um die Structur der Chronologie, so sind überall die Ecclesiasten zu vergleichen und hier treten als Quellen von entscheidendem Werthe ein sowohl die historia

---

[13]) Vita acephala giebt an: apud Aegyptum et Antiochiam in itineribus mensibus XV et diebus XXII. Auch hier stimmt Alles trefflich.

[14]) Vita acephala: in possessione juxta novum fluvium menses IV. Die possessio j. n. fluv. war ein dem Patriarchen gehöriges Landhaus auf das Thor der Nekropolis zu rechts von der Kirche der Persäa.

[15]) Vita acephala p. 161 menses VI, anni XXVII, dies X.

[16]) Larsow Festbriefe p. 43.

[17]) Larsow Festbriefe Karte I, II, III.

[18]) Galle bei Larsow p. 47.

acephala[19]) als auch die vita acephala.[20]) Es ist selbstverständlich, daß die Acten der vornehmsten in die Zeit der Exile fallenden Synoden, besonders die von Tyros und Sardika, eine reiche Ausbeute für die Athanasiologie bieten müssen und daß als Quelle für Stimmungsbilder der zum Theil inhaltsschwere Briefwechsel der bedeutendsten Zeitgenossen sehr in Betracht kommt.

Cap. III. Die ersten Sturmwolken.

Antiocheia 330.

Es war ein reicher Segen, daß die beiden ersten Jahre des Episkopates für Athanasios so durchaus friedlich verliefen. Die kurze Friedenszeit genügte einmal dafür, daß sich Athanasios in die bischöfliche Arbeit vollkommen hineinlebte und sodann dazu, daß er in der Gemeinde tiefe Wurzeln schlug nach Herz und Amt. Der Herr ließ ihn reichlich Kraft sammeln in dieser Friedenszeit für die Tage des Sturmes, dessen unheilkündende Wolken sich am Kirchenhimmel bereits zusammengezogen hatten. Areios war zurückberufen, der Nikomedier hatte seinen Stuhl wieder eingenommen. Da trat im Jahre 330

die Synode von Antiocheia

zusammen. Hier brachten die Eusebianer den Eustathios zu Falle, hier führten sie auch die ersten Schläge gegen Athanasios. Sie fochten die Legalität seiner Wahl an, aber das einmütige Zeugniß der Aegyptischen Bischöfe, daß bei der Wahl des Bischofs Alles genau nach den kanonischen Satzungen zugegangen sei, entkräftete diesen Anklagepunkt. Sie beschuldigten den Bischof, er habe den Aegyptern ein neues onus auferlegt, nämlich die Lieferung von leinenen Gewändern, von Alben, für die Priester. Vor allen Dingen aber verklagten sie ihn hart beim Kaiser, er habe den Verräther Philumenos mit einer Kiste Goldes unterstützt:[21]) *ὡς Ἀθανάσιος ἐπιβουλεύων τοῖς βασιλέως προστάγμασι Φιλουμένῳ τινὶ ἔπεμψε γλωσσόκομον πλῆρες χρυσίου.* Diese Anklage war besonders fein berechnet auf den Charakter des Constantius und wirklich citirte der Kaiser den Athanasios an sein Hoflager zu Psamathia, einer Vorstadt Nikomediens. Der Bischof überzeugte

---

[19]) Larsow p. 34 ff.
[20]) Sievers l. l. p. 148—162.
[21]) Sokrates I, 20.

den Constantin von seiner völligen Unschuld und da überdies die beiden zufällig in der aula regia anwesenden Alexandrinischen Presbyter: Alypios und Makarios die Anklage wegen der λινῆ ἐσθής als eine Verleumdung nachwiesen, so entließ ihn der Kaiser sehr gnädig und schrieb an die Alexandriner: ὅτι αὐτῶν ὁ ἐπίσκοπος Ἀθανάσιος ψευδῶς διεβέβλητο. Uebrigens müssen diese Verhandlungen doch im Ganzen über ein Jahr in Anspruch genommen haben und in die Zeit etwa vom Februar 331 bis Mai 332 gehören. Wir dürfen dies mit Sicherheit schließen aus dem dritten und vierten Festbriefe. Aus dem dritten[22]) geht hervor, daß Athanasios auf obige Anklagen hin zuerst seiner persönlichen Freiheit beraubt gewesen sei. „Wenn wir auch gefangen gehalten werden von unsern Unterdrückern," so schreibt er Ostern 331. Im vierten[23]) Festbriefe, der vom Hoflager des Kaisers aus datirt und durch einen Kriegsmann übersendet worden ist, lesen wir dagegen, den Herrn wollen wir preisen. „Denn glorreich hat er sich verherrlicht. Roß und Reiter stürzt er ins Meer." Nun fielen nach der Galle'schen Tabelle im Jahre 332 Ostern auf den 2. April. Der Brief muß also um die Kalenden des März herum geschrieben sein. Rechnen wir nun auf die Schlußverhandlungen zu Psamathia und auf die Rückreise zusammen 8 Wochen, so erhalten wir etwa die Kalenden des Mai als Termin der Heimkehr. — Bei der persönlichen Zusammenkunft hatte Constantin jedenfalls einen mächtigen Eindruck empfangen. Wie dort zu Nikäa der feurige junge Presbyter dem Kaiser die Anerkennung des Ὁμοούσιος innerlich abgerungen, so hatte hier zu Psamathia der lautere persönliche Eindruck des jungen Patriarchen die ersten Lügengewebe der Feinde zerstört.

Cap. IV. Der Schlachtplan der Eusebianer.

Aeußerlich hatte nun Athanasios gegen 3 Jahre Ruhe. So lange brauchten die Feinde, um ausreichendes neues Material zu sammeln. Sie agitirten mit der größten Rührigkeit. Athanasios sollte um jeden Preis fallen, denn er hatte die Wiederaufnahme des Areios unbedingt abgelehnt. Das war in den Augen der Nikäner eine Großthat, ein kräftiges Zeugniß, daß es zwischen Wahrheit und Lüge absolut keine

[22]) Larsow Festbriefe p. 70.
[23]) Larsow Festbriefe p. 77.

Vermittlung gebe. In den Augen der Arianer und Eusebianer aber war das eine Sünde, die ihm nie vergeben werden konnte.

Sie haben nun unter des Nikomediers persönlicher Führung und unter des Cäsareensers sträflicher Connivenz in den drei Jahren von 332—335 ein Lügennetz sondergleichen gegen Athanasios gesponnen. Wir möchten gern hier summarisch berichten; denn unser Innerstes lehnt sich auf gegen das Detail dieser Bosheit, aber wir müssen ausführlich sein zu einem Zeugniß dafür, bis zu welchem schmählichen ethischen Collapsus es die verborgne Feindschaft gegen Christi Kreuz bringt, wenn sie den Herrn meint, wo sie den Knecht trifft. Der Nikomedier sah sich zunächst nach Bundesgenossen um. Da boten sich ihm willig die

Meletianer[24])

in Aegypten dar. Zwar hatte das Schisma der Meletianer ursprünglich keinen dogmatischen, sondern lediglich einen kirchenrechtlichen Charakter. Als sich aber Areios nach Kampfgenossen gegen Alexander umsah, reichte er auch dem schismatischen Bischof von Lykopolis die Hand. *Ἄρειος . . . Μελετίῳ συννέπραττε.*[25]) Nun hatte freilich das Nikänische Concil die Meletianer in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen, und Meletios selbst scheint bis zu seinem Tode die Abmachungen von Nikäa gehalten zu haben. Es gab aber unter den Meletianern eine Partei, die auf die Erneuerung des Schisma lossteuerte, und die von Johannes Archaph geführt wurde. Dieser Johannes, ein unruhiger, ehrgeiziger Agitator, verband sich nun mit dem Nikomedier und erwarb sich das traurige Verdienst den Meletianismus in den dogmatischen Collapsus des Arianismus hineinzuziehen. Athanasios berichtet nämlich[26]) *Εὐσέβιος πέμπει καὶ ὠνεῖται τοὺς Μελετιανοὺς ἐπὶ πολλαῖς ἐπαγγελίαις καὶ γίγνεται μετ' αὐτῶν κρύφα φίλος.* Freilich *κρύφα* mußte es geschehen, denn eine offne Verbindung mit den Meletianern wäre ja ein crimen laesae majestatis gegen das Nikänische Concil gewesen. Der Nikomedier kauft sich also heimlich den Johannes Archaph. Daß er sich dabei an der Kirche schwer versündigt, indem er eine mit oikumenischen Mitteln mühsam errungene Versöhnung umstieß, das focht diesen wohl gewissenlosesten Agitator des vierten Säculums nicht an.

---

24) Conf. über die Meletianer Hefele I, p. 327—340, Möhler Athanasios p. 305, Mosheim II, p 437.

25) Sozomenos I, 14.

26) Athanasios I, p. 777 B. C.

Noch unsaubrer war der zweite Bundesgenosse:

Ischyras.

Ein ehrgeiziger, nach kirchlichen Würden trachtender Laie, mit Namen Ischyras, hatte auf dem Rittergute seines reichen, wie es scheint noch nicht majorennen Mündels Ision[27]) ein Landhaus in eine Nothkirche umgewandelt und hatte sich von dem schismatischen Afterbischof Kolluthos[28]) zum Presbyter weihen lassen: *ἀλλ' ἑαυτὸν ἐφήμισε Κολλούθου πρεσβύτερον.* Zwar bestand seine Gemeinde nur aus einigen Nachbaren und Verwandten (*παρὰ τοῖς ὀλίγον διεστῶσιν ἀπὸ τῆς κώμης αὐτοῦ . . . καὶ συγγενέσιν ἑαυτοῦ*). An einzelnen Sonntagen waren nur 7 Seelen in der Kirche (*οὐ πλέον ἑπτὰ συναγομένων*). Eine solche Erschleichung kirchlicher Würden galt in der alten Kirche als schweres Verbrechen, ja nach Sokrates[29]) als ein *πολλῶν θανάτων ἄξιον.* Es war eine kirchliche Todsünde, wenn sich Jemand, der niemals den Priestergrad rite erworben — *οὐδεπώποτε ἱερωσύνης τυχών* — den Namen eines Presbyters beilegte — *τὸ τοῦ πρεσβυτέρου ὄνομα ἑαυτῷ περιθέμενος* und priesterliche Functionen vollzog — *τὰ ἱερέως πράττειν ἐτόλμα.* — Nun unternahm Athanasios wahrscheinlich im Sommer 333 eine Visitationsreise nach der Mareotis. Bei dieser Gelegenheit schickte er ein geistliches Mitglied der Visitations-Commission, seinen Presbyter Makarios, auch nach dem usurpirten Nothkirchlein auf der villa Ision. Makarios vollführt seinen Auftrag gewissenhaft, suspendirt den Ischyras und legt wahrscheinlich auf die vasa sacra Beschlag. Da flieht Ischyras nach Nikomedien zum Eusebios und findet natürlich die willigste Aufnahme. Die Eusebianer erkennen nach Sokrates[30]) sofort diesen Pseudopresbyter als rechtmäßigen Presbyter

---

27) Athanasios I, p. 795.

28) Athanasios I, p. 792 B. Kolluthos hatte im ersten Stadium des arianischen Streites ein Schisma herbeigeführt. Er war darüber entrüstet gewesen, daß Alexander zuerst gegen den Areios Milde walten ließ. Da er sich selbst zum Bischof gemacht, so war er überhaupt nicht de jure, sondern nur in seiner Einbildung Bischof (*φαντασθέντος ἐπισκοπήν*). Darum hatte ihn auch die Alexandrinische Synode unter des Hosios Vorsitz 323 auf seinen Presbytergrad zurückgeführt (*κελευσθέντος πρεσβύτερον εἶναι*) und hatte ihn also in seiner Eigenschaft als Bischof abgesetzt. Deshalb durfte Kolluthos auch Niemand zum Presbyter weihen und die an Ischyros vollzogene Weihe war demnach ungültig.

29) Sokrates I, 20.

30) Sokrates I, 20.

an (*δέχονται αὐτὸν ὡς πρεσβύτερον*), ja sie verheißen ihm sogar die bischöfliche Würde (*ἐπαγγέλλονται δὲ καὶ τῇ τῆς ἐπισκοπῆς ἀξίᾳ τιμῆσαι*). Sie thaten das *μίσει τῷ πρὸς Ἀθανάσιον* und versprachen ihm die Promotion in den Episkopat nur für den Fall, daß er sich bereit erkläre, seine boshaften mündlichen Verleumdungen zu einer protokollarischen Anklage gegen den Bischof zu formuliren (*εἰ κατηγορίαν ἐνστήσεται κατὰ Ἀθανασίου, πρόφασιν λαμβάνοντες, ὅσα Ἰσχύρας ἐπλάττετο*). So setzte sich denn dies saubre Consortium: Ischyras und die Eusebianer, zusammen und ersann mit einem Raffinement sondergleichen vier Anklagepunkte gegen Athanasios, die als schätzbares Material zunächst ad acta gelegt wurden. Sie behaupteten:

1. Makarios habe sich am Altar vergriffen (*ὅτι Μακάριος εἰσπηδήσας εἰς τὸ θυσιαστήριον*).

2. Makarios habe den Altartisch umgeworfen (*ἀνέτρεψε μὲν τὴν τράπεζαν*).

3. Makarios habe den Kelch zerbrochen (*ποτήριον δὲ κατέαξε μυστικόν*).

4. Makarios habe die heiligen Bücher verbrannt (*ὅτι τὰ ἱερὰ βιβλία κατέκαυσε*).

Natürlich glaubten die Eusebianer selbst nicht an die Wahrheit der Aussagen des Ischyras; aber sie hofften nach der Regel: calumniare audacter, semper aliquid haeret. Sie hofften auch, daß wenn man dem Makarios auch nur eine Taktlosigkeit oder ein heftiges Auftreten nachweisen könne, daraus ein Schatten auf den Athanasios selber fallen werde. Wir sind in der Ischyrasfrage der Darstellung des Sokrates gefolgt, weil sein Bericht durch den weiteren Verlauf der Verhandlungen durchaus bestätigt ward. Noch viel schimpflicher aber war der Bund, den die Eusebianer mit:

Arsenios

schlossen. Der Bischof Arsenios[31]) von Hypsele hatte irgend einen schweren Fall gethan (*ἁμαρτήματι περιπεσών*). Deshalb verbarg er sich, weil er des zwar gerechten, aber strengen Patriarchen Strafe fürchtete (*κρύπτεσθαι δίκην ὑφωρᾶτο δώσειν*). Kaum hatten die Eusebianer hiervon gehört, so verschwören sie sich mit dem Abt Prynes[32]) in der Thebaïs und bestechen ihn, er solle in seinem Kloster den Arsenios

[31]) Sozomenos, II, 22.

[32]) Prynes ist ein Unicum. Er ist der einzige Abt unter den Feinden des Athanasios, alle andern Klostervorsteher hingen fest am Patriarchen.

verborgen halten, und das Gerücht ausstreuen, Athanasios habe den armen, unschuldig verfolgten Arsenios heimlich ums Leben bringen lassen. Zum Colporteur dieser nichtswürdigen Verleumdung gab sich vor Anderen der Mönch Johannes her. Das Gerücht verbreitete sich mit Windesschnelle und drang bis in die Hofburg zum Kaiser Constantin. Hier mußte Athanasios schnell und weise handeln. Er mußte den schlagenden Beweis erbringen, daß Arsenios lebe und im Besitz beider Arme sei. Die Feinde hatten nämlich ausgestreut, Athanasios habe dem getödteten Arsenios einen Arm abgehauen und verwahre ihn bei sich für seine Zaubergeschäfte (*ὡς Ἀρσένιόν τινα κτείνας ἐξέτεμεν αὐτῷ τὸν βραχίονα καὶ παρ' ἑαυτῷ ἔχειν γοητείας ἕνεκεν*). Da schickte Athanasios einen seiner treusten Diakonen auf die Suche aus. Dieser findet mit Hülfe von Mönchen die rechte Spur, als er aber das Kloster des Prynes erreichte, hatte Letzterer, durch Spione von der Ankunft des Diakonos unterrichtet, den Arsenios bereits heimlich nach dem inneren Aegypten weitergeschafft. Der treue Diakonos erweist sich der Situation als völlig gewachsen, er verhaftet den Prynes und dessen Pförtner, den langen Mönch Elias und führt sie beide vor den commandirenden Officier des nächsten römischen Militärdetachements. Hier werden sie sofort zu Protocoll genommen und gestehen: *ἐν ζῶσιν εἶναι Ἀρσένιον, λαθεῖν παρ' αὐτοῖς πρότερον, κρυπτόμενον νῦν ἐν Αἰγύπτῳ διάγειν.* Mit diesem Protocoll als mit einer kostbaren Beute eilt der treue Diakonos zu seinem Bischof zurück. Da das Kloster des Prynes in der Mareotis, also in der Diöcese des Athanasios lag, so stand letzterem resp. seinem Delegaten das Visitationsrecht und die volle Disciplinargewalt über dessen Abt und Mönche zu. Ein Gewaltact des Diakonos lag also in der Verhaftung der beiden durchaus nicht vor. — Energisch hat der Delegat gehandelt, unrecht nicht. Wie erfinderisch übrigens die Eusebianer in der Ausstreuung böser Gerüchte gegen Athanasios waren, bezeugt auch die Notiz des Philostorgios,[33]) Athanasios habe sich an dem Bischof Kallinikos thätlich vergriffen, ihn in eiserne Fesseln schlagen und im Gefängniß halten lassen, bis er dort gestorben (*ἕως ἂν αὐτὸν τοῦ ζῆν ἀπελάσοι.*)

Nun meinten die Eusebianer Material genug zusammengebracht zu haben und bestürmten den Kaiser, er solle eine große Synode berufen. Constantin giebt ihren Bitten nach, und beruft 335 die Synode nach

Tyros.

---

[33]) Philostorgios II, 12.

Cap. V. Tyros.

Athanasios weigerte sich Anfangs in Tyros zu erscheinen, weil er aus den Vorverhandlungen sich ein Bild machen konnte, daß die Verhandlungen nicht in objectiv gerechter Weise, sondern in rein tendentiöser, das Resultat vorwegnehmender Weise geführt werden würden. Erst ein bestimmter Befehl des Kaisers vermochte ihn, zur Synode zu kommen. Wir stehen vor einem düstern Abschnitte in der Geschichte des Reiches Gottes. Zehn Jahre nach Nikäa ein Tyros, diese Thatsache möchten treue Christen gern mit ihren Thränen aus der Kirchengeschichte hinwegwaschen.

Erschienen waren in Tyros außer den Aegyptern 60 Bischöfe.[34]) Den Vorsitz führte Eusebios von Cäsarea. Zum ersten Mal erschienen hier auf einer Synode die beiden unheimlichen Männer:

Ursacius von Sigidunum und
Valens von Mursia.

Die übrigen Führer der Eusebianer waren: Theognis von Nikäa, Maris von Chalkedon, Theodoros von Herakleа und Patrophilos von Skythopolis, die uns alle bereits bekannt sind, zu denen aber noch Makedonios von Mopsuestia, der spätere Chorführer der Pneumatomachen hinzutrat.

Als kaiserlicher Commissarius fungirte der Consular Dionysios.[35])

Zu Nikäa hatte es einen solchen Commissar nicht gegeben, da war der gekrönte Schirmherr persönlich anwesend. Zu Sardika gab es auch keinen Commissar, dagegen spielt auf allen Eusebianischen Synoden zwischen Tyros und Sardika der kaiserliche Commissar eine entscheidende Rolle. Wenn also oft so gethan wird, als hätte die Orthodoxie die Einmischung der Staatsgewalt in innerkirchliche Fragen verschuldet, so protestiren bezüglich des vierten Säculums wir auf Grund der Quellen aufs Entschiedenste dagegen. Nicht die Athanasianer, sondern die Eusebianer haben polizeiliche Hülfe herbeigerufen.

Vor einer so zusammengesetzten Synode mußte sich nun Athanasios verantworten. Freilich *sachlich* wurde ihm diese Verantwortung sehr leicht, weil er die denkbar schlagendsten Beweise seiner Unschuld in der Hand hatte. In der Arseniosfrage hatte der Herr selber mächtig eingegriffen. Arsenios, von Gewissensbissen gequält, hatte sich selbst auf-

[34]) Sokrates I, 28.
[35]) Hefele I, p. 443.

gemacht und war im rechten Augenblick in Tyros gelandet[36]) (*ἀποδρὰς νύκτωρ καὶ πρὸ μιᾶς τοῦ δικαστηρίου κατάρας*). Daß ihm der Herr dies eingegeben, fühlt Sozomenos heraus, er nennt den Ankommenden einen *θειόθεν ἐλαυνόμενος*.

Arsenios hatte sich heimlich bei Athanasios gemeldet. Dieser nahm ihn mit in die entscheidende Sitzung und in dem Augenblicke, als die Richter in der Arseniosfrage ihr Verdict fällen wollten, zeigte er den gesunden Arsenios, dessen beide Arme in vollständiger Ordnung waren. (*Ἀρσένιον δὲ εἰς μέσον προήγαγε καὶ ἀμφοτέρας ἀρτίους αὐτοῦ χεῖρας ἀπέδειξε τοῖς δικασταῖς*). Nebenher konnte Arsenios sofort auch eine neue Lüge entkräften, die Behauptung nämlich, Athanasios habe dem Bischof Plusianos den Auftrag gegeben, das Haus des Arsenios anzuzünden. Die Substanz dieser Arseniosepisode bezeugt Athanasios selbst. Er berichtet,[37]) der Herr, der Nichts Unrechtes zu Kräften kommen lasse, habe den Arsenios nach Tyros geführt, so daß er ganz offenbar das Lügengewebe widerlegt habe (*ζῶντα καὶ φανερῶς τὴν τότε σκευὴν καὶ συκοφαντίαν ἐλέγχοντα*). Diese vernichtende Niederlage scheint zuerst doch einen bedeutenden Eindruck auf einen Theil der Eusebianer gemacht zu haben, wenigstens erzählt Sokrates,[38]) daß sich das Haupt der Meletianer, der uns bereits bekannte Johannes Archaph, aus dem Staube gemacht habe, weil er die Schmach nicht ertragen konnte.

Nun, nachdem die Arseniosfrage erledigt war, kam die Ischyrasanklage zur Verhandlung. Auch hier hatte Athanasios eine durchschlagende Vertheidigungswaffe in der Hand. Er hatte nämlich von Ischyras vor der Synode einen Reuebrief bekommen, in welchem dieser erklärt, er sei nur durch Gewalt und Schläge (*βίας μοι γενομένης καὶ πληγῶν ἐπιτεθεισῶν*) von Herakleides und Isaak von Leto gezwungen worden, gegen Athanasios auszusagen. In diesem Briefe, den uns Athanasios[39]) selbst überliefert hat, widerruft Ischyras zum Schluß in feierlicher Weise alle Anklagen: *ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν εἰς τοῦτο λαμβάνων, ἀπολογοῦμαι, ὅτι οὐδὲν, ὧν ἐκεῖνοι εἰρήκασι, σύνοιδά σε πεποιηκέναι, οὔτε δὲ ποτηρίου κλάσις γέγονεν, οὔτε τῆς ἁγίας τραπέζης καταστροφὴ γεγένηται.*

---

[36]) Sozomenos II, 24.
[37]) Athanasios I, p. 729 B.
[38]) Sokrates I, 30.
[39]) Athanasios I, 782 B.

Diesen Reuebrief hat Athanasios jedenfalls zu Tyros im Original vorgelegt. Er sagt:[40]) μαρτυρεῖ μὲν καὶ ἡ χεὶρ Ἰσχύρου. Er kommt auch noch an einer anderen Stelle auf diesen Brief zu sprechen:[41]) τούτου τεκμήριον αὐτὸς ἔγραψεν Ἰσχύρας, ὅτι μηδὲν πέπρακται τοιοῦτον ἀλλ' ὑπεβλήθη πλάσασθαι.

So hatte denn auch die zweite Hauptanklage mit einem glänzenden Siege des Athanasios und mit einer schmählichen Niederlage der Eusebianer geendigt.

Da traten die Feinde mit einer neuen Beschuldigung auf, die der Nichtswürdigkeit die Krone aufsetzte. Nach Sozomenos[42]) führten sie eine lose Dirne in den Sitzungssaal, welche aussagen mußte, Athanasios habe ihr Geld gegeben und bei Nacht Gewalt angethan. In dieser Situation entwickelte der treue Presbyter Timotheus eine bewunderungswürdige Geistesgegenwart. Er schritt sofort auf die Dirne zu und redete sie an: ἐγώ σε, ἔφη, ἐβιασάμην, ὦ γύναι; diese in der Meinung, der Frager sei Athanasios, antwortete sofort keck: ἀλλ' οὐ σύ; zu Deutsch: Freilich Du! oder: etwa Du nicht?

Daß die bestochne Dirne den Athanasios nicht einmal persönlich kannte, war natürlich die bündigste Ehrenerklärung für ihn.

Die Authentie dieser Geschichte ist freilich vielfach angefochten worden. Man hat darauf hingewiesen, daß Philostorgios[43]) erzähle, Athanasios habe den Nikomedier des Ehebruchs bezüchtigt, aber abgesehen davon, daß der Arianer Philostorgios als Zeuge gegen Athanasios von sehr zweifelhaftem Werthe ist, und daß Athanasios niemals persönliche Anschuldigungen in den großen sachlichen Geisteskampf zu mischen pflegte, zeigt doch die Geschichte, selbst wenn sie nicht authentisch ist, in jedem Falle, welche Waffen man in der Christenheit bei den Gegnern des Athanasios voraussetzte.

Die Synode beschloß nun, um vor allen Dingen Zeit zu gewinnen, damit die mächtige Wirkung des Reinigungsbeweises, den Athanasios geführt, sich abschwäche, eine Commission zu ernennen, welche nach der Mareotis gehen und dort an Ort und Stelle Alles untersuchen sollte. Eigentlich war Nichts mehr zu untersuchen, denn in Bezug auf alle

---

[40]) Athanasios I, p. 793.

[41]) Athanasios I, p. 735.

[42]) Sozomenos II, 12.

[43]) Philostorgios II, 12.

Anklagen war die Reinheit der Hände des Athanasios bereits erwiesen. In diese Commission wurden nun lauter fanatische Eusebianer gewählt:[44]) Theognis, Maris, Theodoros, Makedonios, Ursacius und Valens. Als Haus- Tisch- und Zechgenossen nehmen sie sich den Ischyras mit, der seinen Reuebrief wieder vergessen hatte (*σύνοικον, συνέστιον, συμπότην*). Der Präfect Philagrios[45]) von Aegypten erhält den Auftrag, die Commission auf jede Weise, nöthigen Falls mit Militär zu unterstützen. Es soll auch hier unvergessen bleiben, daß die Eusebianer die ersten gewesen sind, die militärische Hülfe zur Begleichung innerkirchlicher Kämpfe requirirt haben. Wunderbar ist das nicht. Wo das Schwert des Geistes stumpf wird, da greift man immer schnell und hastig nach dem irdischen Schwert.

Die Commission führt die Untersuchung von vornherein in entschieden ungerechter, parteiischer Weise. Den ordentlichen Pfarrern der Mareotis wurde der Zutritt zu den Verhandlungen nicht gestattet (*καὶ τοὺς μὲν λειτουργοὺς ἐκώλυον παρεῖναι*). Dagegen wurden Heiden über Kelch und Altar verhört (*ἐπὶ δὲ τῶν ἐθνικῶν ἐξήταζον περὶ ἐκκλησίας, περὶ ποτηρίου, περὶ τραπέζης*), obgleich diese doch völlig unfähig waren, etwas Glaubwürdiges auszusagen, da ihnen ja der Zutritt ins eigentliche Sacrarium der Kirche nicht gestattet war. Zwar hatte der edle Alexander[46]) von Thessalonich den Proconsular Dionysios darauf aufmerksam gemacht, mit welcher Parteilichkeit die Commission arbeite. Dionysios hatte auch einen ernsten Brief an die Commission gesandt, aber Erfolg hat dieser Warnungsruf nicht gehabt. —

In Alexandreia gährte es inzwischen furchtbar. Die heiße Liebe zu dem theuren Bischof regte sich mächtig, und weil Athanasios, der einzige Mann, der die Bewegung hätte zügeln können, nicht anwesend war, so kam es zu unruhigen Auftritten. Philagrios griff mit barbarischer Strenge sofort ein, seine Soldaten verübten mit den Heiden zusammen unerhörte Greuel. Sie schleppten gottgeweihte Jungfrauen[47]) an die Götzenaltäre und peitschten sie aus (*ξίφη γυμνὰ κατὰ ἁγίων παρθένων καὶ μάστιγες κατὰ τῶν ἐντίμων παρὰ θεῷ σωμάτων: γυμνοῦν, τύπτειν, ἀσελγεῖνειν*).

---

[44]) Athanasios I, p. 733.

[45]) Philagrios der Kappadoker, ein Apostat, war 335 Rector und Eparch von Ägypten.

[46]) Athanasios I, p. 735.

[47]) Athanasios I, p. 734.

Ehe die Commission aus der Mareotis zurückkehrte, hatte Athanasios Tyros schon verlassen und war direct nach Constantinopel zum Kaiser geeilt. Hart nach seiner Abreise langte die Commission in Tyros an, erstattete ihren lügenhaften Bericht und die Synode setzte

den Athanasios ab.

Sie berichtet nun über diese Verhandlungen und ihr Absetzungsdecret an den Kaiser. Dieser Bericht der Synode kreuzte sich mit dem Befehle des Kaisers an die Synode, die Berathungen in

Jerusalem

fortzusetzen. Dort sollte die Weihe der herrlichen Kirche vollzogen werden, die Constantin gebaut hatte. Den Weiheact vollzog Eusebios von Cäsarea. Wir beneiden den armen Mann nicht darum, daß er dieselben Hände zur Kirchweih erhoben hat, die eben die Absetzung des Athanasios unterzeichnet hatten, aber wir beklagen es tief, daß diese Weihe vollzogen worden ist von den Händen des Eusebios, daß in demselben Jerusalem, in welchem am Charfreitag unter dem Kreuz ein heidnischer Hauptmann bekannt hat: dieser ist wahrhaftig Gottes Sohn, ein christlicher Bischof die Kirchweihe vollzogen hat, der eben den größten Zeugen der Gottessohnschaft des Herrn, ob man ihm gleich keine Schuld nachzuweisen vermocht, hatte absetzen helfen. —

Inzwischen war Athanasios in Constantinopel angekommen. Er begegnete dem Kaiser auf der Straße. Constantin erkannte ihn zuerst nicht. Das ist kein Wunder. Seit der Begegnung von Psamathia waren zwar nur drei Jahre vergangen, aber es waren drei schwere Jahre gewesen. Der bittre Haß der Eusebianer mochte tiefe Furchen in des Athanasios Angesicht gezogen haben. Als er sich dem Kaiser zu erkennen gab, wollte Constantin zuerst mit ihm gar nicht verhandeln, als aber der Bischof erklärte, er verlange Nichts weiter, als daß die Ankläger nach Constantinopel citirt würden, um vor dem Kaiser ihre Anklage zu wiederholen, da hörte ihn Constantin ruhig an und forderte von der Synode eingehenden Bericht. Die Begegnung fand am zweiten Athyr[48]) statt.

Die Synode erstattete ihren Bericht und bemühte sich, weil sie ja von der Hinfälligkeit der übrigen Anklagen innerlich überzeugt sein mußte, neue auf des Kaisers empfindlichste Seite berechnete Anklagen zu formuliren. Sie berichtete, Athanasios habe den Kirchenfrieden in Aegypten gestört und die Getreidelieferungen nach Constantinopel inhibirt.

[48]) Larsow Festbriefe p. 28.

Sozomenos[49]) hebt hervor: *ποικίλας καὶ διὰ φόρους βλασφημίας παρέχουσι* und Sokrates[50]) sagt bestimmt: *διδάξαντες τὸν βασιλέα, ὡς εἴη Ἀθανάσιος ἀπειλήσας κωλύειν πεμφθῆναι τὸν σῖτον.*

Übrigens schickten sie nicht schriftlichen Bericht ein, sondern da inzwischen der Befehl des Kaisers eingetroffen war, die ganze Synode solle sofort nach Constantinopel übersiedeln und dort ihre Berathungen fortsetzen,[51]) so nahmen sie ihren Bericht als Material für ihren mündlichen Vortrag mit. Doch nicht die ganze Synode siedelte nach der Residenz über, sondern man hatte sich vorher der unparteiischen Bischöfe durch List entledigt. Man spiegelte ihnen vor, das Convocationsschreiben des Kaisers laute sehr ernst, Privatnachrichten aus der aula regia verkündigten überdies nichts Gutes für die Freunde des Athanasios. Da reisten denn die unparteiischen Bischöfe in ihre Diöcesen ab:[52]) *οἱ μὲν ἄλλοι δείσαντες ἀπεχώρησαν.* Besonders muthig freilich wars nicht, daß die Athanasianischen Bischöfe nicht nach Constantinopel gingen und einen leisen Vorwurf legt ja auch Sozomenos in das Wort *ἀποχωρεῖν.* Nur die echten Eusebianer erschienen wirklich vor dem Kaiser.[53]) Nachdem dieser durch die Verleumdung wegen der Getreidelieferungen in Zorn gerathen[54]) (*τούτῳ συναρπαγεὶς καὶ εἰς θυμὸν ἀχθείς*), schmiedeten sie das Eisen weiter und stellten den Athanasios so beharrlich als Störenfried und als einzigen Feind der wahren Kircheneinheit dar, daß Constantin endlich am 10. Athyr den Entschluß faßte, den

Athanasios nach Trier in Gallien

zu verbannen.

---

[49]) Sozomenos II, 28.

[50]) Sokrates I, 35.

[51]) Hefele I, 454.

[52]) Sozomenos l. c.

[53]) Sokrates l. c.

[54]) In dem Convocationsschreiben des Kaisers wird die Synode die Tyrische genannt, obgleich, wie auch Möhler I, p. 316 annimmt, die Bischöfe, als der Brief eintraf, in Jerusalem tagten. Sie heißt eben Tyrisch, weil sie ursprünglich nach Tyros berufen war, und weil man das durch die Weihehandlung bedingte zeitweilige Tagen in Jerusalem nur als eine Episode ansah. Zu der Annahme, die Synodalen seien von Jerusalem nach Tyros zurückgekehrt, berechtigen die Quellen nicht. Tyros — Jerusalem — Constantinopel sind also die drei Abtheilungen der synodalen Trilogie, die unter dem Gesammtnamen: Synode von Tyros bekannt ist.

Zweiter Abschnitt.

Vom ersten bis zum zweiten Exil.

Cap. I. Die Motive der Verbannung.

Es ist bekannt, daß später Constantin II.[55]) in zarter Sohnespietät in dem Rückberufungsschreiben an Athanasios seinem heimgegangenen Vater als Motiv für die Verbannung des großen Alexandriners den Wunsch unterlegt, der Kaiser habe ihn seinen Feinden auf eine Weile entziehen wollen, so daß wir in der ersten Verbannung des Athanasios etwa eine geschichtliche Parallele zu Luthers Bergung auf der Wartburg zu sehen hätten. Es ehrt den Sohn, daß er über eine Schwäche seines großen Vaters so entschuldigend urtheilt, und Athanasios selbst scheint sein erstes Exil in ähnlichem Lichte angesehen zu haben.[56]) Es klingt die Nachricht durchaus glaublich, der Kaiser habe die Verbannung des Athanasios zuletzt bereut, seine Rückberufung beschlossen, und sei nur durch seinen Tod an der Ausführung gehindert worden, so daß also die Söhne, als sie den Bischof factisch zurückriefen, nur die Testamentsvollstrecker des Vaters waren. Immerhin aber müssen wir noch ein zweites Motiv in Constantins Entschluß annehmen. Der Kaiser war ein Fanatiker der Kircheneinheit. Da er nun keine Möglichkeit sah, daß sich die Eusebianer dem Athanasios nähern würden, und er doch um jeden Preis Kircheneinheit haben wollte, so mußte nach seiner Meinung Athanasios zunächst geopfert werden. Dies Motiv deutet Sokrates[57]) deutlich an: *φασὶ δέ τινες, τοῦτο πεποιηκέναι τὸν βασιλέα σκόπῳ τοῦ ἑνωθῆναι τὴν ἐκκλησίαν.*

---

[55]) Athanasios I Apol. c. Arian. c. 87.

[56]) Athanasios ad monach. 50.

[57]) Sokrates l. c.

Daß sich Constantin bei der Verbannung des Athanasios schwach gezeigt, soll nicht geleugnet werden, aber ebenso muß anerkannt werden, daß der Kaiser, unter dem vollen Eindruck der mächtigen Persönlichkeit des großen Exul stehend, dasjenige Wohlwollen, welches mit dem Begriff der *ἀΐδιος φυγή* sich irgend vertrug, dem Athanasios thatsächlich erwiesen hat. Er verbannt ihn nach Trier. Dort waltete als Cäsar Constantin II., des Kaisers ältester Sohn, seiner Gesinnung nach, wie dem Vater sicherlich nicht unbekannt geblieben, ein entschiedner Nikäner. Der Kaiser war sicher, daß dieser sein Sohn den großen Alexandriner treulich pflegen werde. Es soll weiter dem Kaiser unvergessen bleiben, daß er den Stuhl von Alexandreia nicht besetzt hat. Er hielt ihn also nicht für erledigt. Er sah im Princip den Athanasios immer noch als rechtmäßigen Patriarchen von Alexandreia an. Es steht die Art und Weise, wie Athanasios verbannt worden ist, immerhin einzig da. Das Verdienst für diese relative Milde gebührt sicher dem Constantin persönlich; denn die Eusebianer drängten mächtig in ihn, den Patriarchenstuhl zu besetzen. Er widerstand.[58]) Wenn daher Athanasios selbst immer in äußerst warmer schonender Weise über Constantin den Großen urtheilt, so ist auch seine persönliche Dankbarkeit Mitmotiv dieses sympathischen Urtheils.

Cap. II. Athanasios in Trier.

Zu Trier, der glänzenden Hauptstadt der provincia Galliarum, einst der Residenz des Constantius Chlorus, hat Athanasios 2 Jahre und 4 Monate verweilt bis zum Frühjahr 338, aber vergeblich hat er dort nicht geherbergt. Wenn ihn der Menschen Sünde aus Alexandreia vertrieben, so hatte ihn des Herrn Gnade nach Trier geführt zu Nutz und Frommen des Reiches Gottes. Die Zeit in Trier war zunächst für Athanasios ein innerer Segen. Der Herr hatte seinen Knecht auf eine Weile dem mächtigen Kampfe nach Außen entrückt und ihn genöthigt, sich innerlich zu sammeln. Er hatte ihn von dem Volke besonders genommen. So ist es des Herrn Art, diesen Weg pflegt er mit allen seinen Jüngern, ja auch mit seinen ersten Helden zu gehen. Er gestattet ihnen zwischen den schwersten Kämpfen immer wieder eine *ἀνάπαυσις*. Das sind die Zeiten, in denen sie nach

---

[58]) Athanasios hist. arian. c. 1.

Apok. 3, 18 von dem Herrn Jesus kaufen dürfen und sollen das *χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς,* die *ἱμάτια λευκὰ* und das *κολλούριον,* das sind die Zeiten geistlicher Einnahme. In ihnen gilt es Schätze zu sammeln aus der Schatzkammer des reichen Herrn für die Tage der Ausgabe, wenn sie dann wieder thun sollen nach Matth. 2, 11: *καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προςήνεγκαν αὐτῷ δῶρα χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν.*

Die gläubigen deutschen Herzen jubeln bei dem Gedanken, daß unser liebes Vaterland die Ehre hatte, dem großen Alexandrinischen Exul den ersten *πόντος εὔξεινος* zu bieten. Die Zeit in Trier war für Athanasios eine große Segenszeit auch noch aus einem besonderen Grunde. Er stand hier zum ersten Mal in seinem Leben auf lateinischem Culturgebiet. In Trier hat er lateinisch gelernt und er muß sich dieser Sprache vollständig bemächtigt haben, weil wir sonst die Leichtigkeit, mit der er später zu Rom und Sardika mit Julius und den Abendländern zu verhandeln vermochte, nicht verstehen würden. In Trier sind dem Athanasios zum ersten Mal die besondern Charismata des Abendlandes entgegengetreten, der Geist der Zucht, das organisatorische Genie. Diese Charismata des Abendlandes hat Athanasios während des ersten Exils sich schenken lassen und dadurch hat er seine reiche hellenische Ausstattung ergänzt. Hierin ist er ein merkwürdiges Gegenbild zu Hilarius. Athanasios der Morgenländer weilt als Exul zu Trier im Abendlande und 20 Jahre später weilt der Abendländer Hilarius Pictaviensis zu Phrygien im Morgenlande als Exul. Von beiden Exuln sind Ströme lebendigen Wassers gegangen. Materiell dagegen sind hier Athanasios und Augustinus vor allen Dingen Gegenbilder, wenn auch zur vollständigen formalen Concinnität etwas fehlt, wiefern Augustin nie Exul gewesen ist. Athanasios das größte griechische Kirchenlicht ergänzt sich durch lateinische Gaben, Augustin der größte lateinische Gottesmann verklärt sich durch griechische Gaben; dort die griechische Fülle in lateinischer Zucht, hier die lateinische Zucht in griechischer Fülle.

Zu Trier hat Athanasios aber auch viel gegeben. Hier hat er den ganzen Reichthum und die ganze Fülle Alexandrinischer Theologie ausstrahlen lassen in die deutsche Urkirche. Hier hat er durch seine großartige Persönlichkeit, durch die Glut seines Zeugnisses, durch die überwältigende Kraft seiner Theologie jene

Athanasianische Schule am Rhein

geschaffen, aus welcher Maximus und Paulinus von Trier, so wie Euphrates von Köln hervorgegangen sind. Der Erstere war des Athanasios Wirth und schon ein rechtgläubiger Bischof, als der Exul in Trier ankam, und reifte nun unter seines Gastes Händen als Theologe zur ἡλικία τοῦ Χριστοῦ heran; Paulinus und Euphrates dagegen haben wahrscheinlich als junge Kleriker in Trier zu des Athanasios Füßen gesessen, und wenn sie später als treue Bekenner und geistesmächtige Theologen in die Geschichte des Reiches Gottes eingreifen durften, so dankten sie das wohl den vier Trierschen Semestern zu den Füßen des Athanasios. Der letzte Wellenschlag des Segens, den das Triersche Exil des Patriarchen der Provincia Galliarum spendete, reichte wahrscheinlich sogar bis Poitiers und half später dazu, dem Hilarius den Athanasianischen Geist zu vermitteln, wenngleich Letzterer, der ja erst 12 Jahre später Bischof wurde, sicherlich den Athanasios persönlich noch nicht kennen gelernt hatte.

Die Einströmung griechischer Theologie in die deutsche Urkirche während des Trierschen Exiles ist ein kirchengeschichtliches Ereigniß ersten Ranges. War doch grade die deutsche Urkirche das richtige Gefäß für die griechische Theologie. Über Massilia und Lugdunum, also aus den äußersten Pflanzstätten griechischer Cultur im Westen, war das Christenthum einst an den Rhein gedrungen und mit ihm der Name ἡ κυριακή, der die „Kirche" als den Leib des κύριος darstellt. Diese Etymologie hatten die Griechen gefunden, aber Gestalt und Wesen hat sie gewonnen bei den deutschen Christen. Die deutsche Christenheit hat das Verhältniß zwischen dem Herrn und der Kirche in ihren Blütezeiten so angeschaut, daß er ganz κύριος, sie ganz κυριακή geblieben ist, er ganz Substantivum, sie ganz Adjectivum.

Nun denke man sich, daß in einem Kirchengebiet, dem die Kirche nur die κυριακή war, ein Athanasios zwei Jahre lang die ganze Herrlichkeit des κύριος, ja des ὁμοούσιος υἱός, laut bezeugt, und man wird begreifen, daß dies Zeugniß auf den denkbar fruchtbarsten Boden fallen mußte. Hierzu kommt noch, daß ja zwischen dem deutschen und griechischen Geiste eine wunderbare Homogenität besteht, eine viel größere jedenfalls, als zwischen dem deutschen und lateinischen Geiste. Wenn daher die deutsche Kirche trotz einer durch viele Säcula sich hindurchziehenden lateinischen Herrschaft sich ihre Eigenart und ihre Reformationsfähigkeit intact bewahrt hat, so wird der Historiker, dem es Gewissenssache ist, nicht nur das äußre Geschehen zu registriren,

sondern auch dem innern Werden nachzugehen, unter den Momenten, die die deutsche Kirche befähigt haben, die *κυριακή* zu bleiben, immer das Triersche Exil des Athanasios als constitutiven Factor anerkennen müssen. In die Zeit des Trierschen Exils fällt auch der große Dienst, welchen Antonius der verwaisten Alexandrinischen Gemeinde geleistet.

Cap. III. Antonius der Große in Alexandreia.

Während der Abwesenheit des Athanasios litt die Alexandrinische Gemeinde natürlich schwer unter ihrer Verwaisung. Johannes Archaph, das Haupt der Meletianer, hatte sich einen Anhang in der Stadt verschafft und ambirte jedenfalls um den Patriarchenstuhl, und da die Synode von Tyros, die ja jeden als ihren gebornen Bundesgenossen ansah, der des Athanasios Feind war, diesen Johannes sehr begünstigt hatte, so muß er eine Zeit lang wirklich Aussicht gehabt haben, einen Theil der Gemeinde zu sich herüberzuziehen. Da aber der größte Theil der Gemeinde ganz treu an Athanasios hing, so ging es in der Stadt sehr unruhig her und dies bestimmte denn den Constantin, auch den Johannes Archaph zu verbannen. Sozomenos[59]) berichtet: *καὶ αὐτὸν Ἰωάννην ἐξώρισεν* und Nichts vermochte den Kaiser dazu, die Verbannung zurückzunehmen. Er blieb allen Bitten der Eusebianer gegenüber fest (*κρείττων ἦν ὁ βασιλεὺς ἱκεσίαις*). Daneben hatte natürlich das Haupt der Alexandrinischen Arianer Pistos,[60]) den der zu Nikäa abgesetzte Secundus von Ptolomaïs zum Bischof gesalbt hatte, viel Staub aufgewirbelt. Die Situation in der Stadt war eine außerordentlich gespannte. Die Nikäner waren in höchster Gefahr. Da erschien plötzlich in Alexandreia

Antonius der Große.

Theodoret[61]) erzählt: *καταλιπὼν τὴν ἔρημον, ἅπαν ἐκεῖνο περιῄει τὸ ἄστυ, διδάσκων ἅπαντας, ὡς τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας κῆρυξ ἐστὶν Ἀθανάσιος.* Nach dem Vorbericht zu den Festbriefen[62]) fiel dies Ereigniß ins Jahr 337 bald nach Constantins

---

[59]) Sozomenos II, 29.
[60]) Larsow vita aceph. p. 102.
[61]) Theodoret IV, 25.
[62]) Larsow Festbriefe 29. X.

Tode. Am 1. Mesori traf Antonius ein, am 3. Mesori verließ er die Stadt wieder. Der Eindruck, den dies großartige Original in Christo, der Vater der altkirchlichen Asketen, gemacht, war überwältigend. Antonius war damals schon 86 Jahre alt. Als 18jähriger Jüngling war er einst in die Wüste gezogen, seit 68 Jahren hatte er Alexandreia, die Stadt, der er seine Erziehung dankte, nicht wiedergesehen. Nun verließ er den mons Antonii[63]) und erschien in der großen Welthandelsstadt. Er würdigte die Pracht der Stadt und ihre Herrlichkeit keines Blickes, sondern schritt graden Wegs, umwogt von einem großen Volke, nach dem Theonasplatze zu. Hier that er die mächtige Predigt, daß des Athanasios Lehre die reine apostolische Lehre sei. Diese Predigt schlug ein. Sie kam ja von den Lippen eines Mannes, der um Christi willen Alles verlassen hatte und der in der Schule gewaltiger innerer Anfechtungen zum *ἄνθρωπος θεοῦ* erstarkt war, eines Mannes, dessen gesalbte Persönlichkeit einen solchen Reiz ausübte, daß nach Burckhardts Zeugniß[64]) von der Station Aphroditopolis aus ein besondrer Postzug nach der Klause des Antonius eingerichtet werden mußte, um die Leute aus allerlei Volk zu befördern, welche den großen Asketen sehen wollten. Welche Hoheit übrigens Antonius in den persönlichen Verkehr hineinzulegen wußte, wie unvergleichlich er zu trösten und zu mahnen verstand, das bezeugen uns zwei kostbare Documente. Sokrates[65]) erzählt, Antonius habe bei seiner Alexandrinischen Anwesenheit auch den gefeierten blinden Rector des Didaskaleions, Didymos,[66]) einen treuen, geistvollen Nikäner besucht. Da mag ihm denn Didymos seine Noth geklagt haben, daß er des Augenlichtes beraubt sei, aber der Alte redet ihn an: *μηδὲν, ὦ Δίδυμε, ταραττέτω σε τῶν αἰσθητῶν ὀφθαλμῶν ἀποβολὴ, τοιοῦτοι γάρ σοι λείπουσιν ὀφθαλμοὶ, οἷς καὶ μυῖαι καὶ κώνωπες βλέψαι ἰσχύουσι, χαῖρε δὲ, ὅτι ἔχεις ὀφθαλμοὺς, οἷς καὶ ἄγγελοι βλέπουσι, δι᾽ ὧν καὶ ὁ θεὸς θεωρεῖται καὶ τοῦ αὐτοῦ φῶς καταλαμβάνεται.* Das war wirk-

---

63) Larsow p. 29 X Anmk. 3. Der mons Antonii war ein 1000 Fuß hoher Felsen, an dessen Wurzel drei Quellen entsprangen. Er lag eine volle Tagereise landeinwärts vom rothen Meer im jetzigen Vadi-el-Araba.

64) Burckhardt p. 388.

65) Sokrates IV, 25.

66) Im strengsten Sinne war Didymos damals erst Lehrer am Didaskaleion, Rector wurde er erst 340.

licher Trost. Wir besitzen aber auch aus des Athanasios[67]) Feder eine Inhaltsangabe der herrlichen Antwort, welche Antonius den beiden jungen Augusti geschrieben, als sich Constantin II. und Constans brieflich an ihn gewandt. Da räth ihnen der Greis:

μὴ μεγάλα ἡγεῖσθαι τὰ παρόντα, ἀλλὰ μᾶλλον μνημονεύειν τῆς μελλούσης κρίσεως καὶ εἰδέναι, ὅτι ὁ Χριστὸς μόνος ἀληθὴς καὶ ἀΐδιος βασιλεύς.

Antonius verstand also zu mahnen. Es gehört ein voller christlicher Mannesmuth dazu, zwei jungen gekrönten Häuptern als ersten Gruß eine Mahnung ans jüngste Gericht und die Predigt von dem ewigen Königthum Christi entgegen zu bringen. Wir verstehen es nun vollständig, daß das Erscheinen des Antonius auf die Alexandrinische Gemeinde einen großartigen Eindruck machen, daß es sie in der Treue gegen das Nikänische Bekenntniß gewaltig festigen mußte. Die innere Majestät dieses Mannes wirkte um so drastischer, je schärfer sie sich abhob von seiner bis an die Grenze des Erlaubten gehenden Einfachheit. Besaß doch der große Mann an irdischen Gütern nur zwei Meloten und ein härenes Untergewand. Ursprünglich hatte er nur eine Melote besessen. Da hatte ihm, weil sie vielleicht schon zu abgeschabt war, Athanasios eine neue geschenkt. Diese scheint Antonius nur an Festtagen getragen zu haben. In seinem Testament[68]) vermacht er sie dem Athanasios (*ὅπερ αὐτὸς μέν μοι καινὸν δέδωκε, παρ' ἐμοῦ τι πεπαλαίωται*). Die alte Melote vermacht er dem treuen Bischof Serapion, in dessen Sprengel seine Klause lag, das *τρίχινον ἔνδυμα* hinterläßt er seinen beiden letzten Zeltgenossen Pelusianus und Isaak.[69]) Naturen wie Antonius sind, zumal in einem asketisch gestimmten Zeitalter, von wunderbarer Wirkungsfähigkeit.

Zu einem weltgeschichtlichen Ereigniß höchsten Styls aber wird das Auftreten des Antonius in Alexandreia dadurch, daß das ganze Heer der Mönche und Asketen als eine allzeit kampfbereite Avantgarde für Athanasios geworben wurde. Dadurch daß das verehrte und theure Haupt der Asketen Antonius für Athanasios Partei ergriffen, stellten sich nun alle Asketen auf des Athanasios Seite. Das war zunächst

---

[67]) Athanasios Vita Antonii II, p. 497. Man vergleiche auch den erschütternd ernsten Brief, den Antonius an den Arianischen Bischof Georgios von Alexandreia geschrieben. Ibidem p. 496.

[68]) Athan. Vita Anton. II, p. 503.

[69]) Burckhardt p. 388.

ein enormer Gewinn fürs Reich Gottes. Die damaligen Mönche wollen durchaus nicht verwechselt werden mit den faulen Mönchen des späteren Mittelalters. Sie standen im Feuer der ersten Liebe zu dem Herrn. Sie hatten um seinetwillen Alles verlassen. Auf einer ganz selbstlosen Hingabe an den Herrn ruht aber selbst dann ein hoher Segen, wenn die Form, in welcher, wenn der Weg, auf welchem sie sich vollzieht, falsch ist. In der engen Verbindung zwischen Athanasios und den Asketen verhielten sich beide Theile gebend und nehmend. Athanasios hauchte dem Leben der Einsiedler einen mächtigen Inhalt ein, indem er sie lehrte, sich in den hohen Artikel von der ὁμοουσία hineinzusenken. Dadurch bewahrte er sie vor dem schlimmsten Feinde der Asketen, der Selbstgerechtigkeit, und vor omphalopsychitisch geartetem Quietismus. Hier verhielt er sich gebend. Als Gegengabe nahm aber Athanasios von den Mönchen ihren starken Arm gegen den Arianismus. Aus dem Bunde zwischen Athanasios und Antonius hat das Reich Gottes im vierten Jahrhundert viel Segen empfangen.

Ehe wir von Antonius scheiden, sei uns noch ein kurzes Wort gestattet über die Echtheit der Vita Antonii, die als Werk des Athanasios auf uns gekommen ist. Diese Frage ist in unsern Tagen für den Kirchenhistoriker zu einer brennenden geworden, weil Weingarten (bei Herzog X, p. 766 ff.) die Echtheit der Vita Antonii pure bestritten hat. Weingarten macht in dem Artikel „Mönchthum" den Versuch, die Geschichte der Anfänge des Mönchthums ganz neu zu construiren, oder vielmehr er giebt in nuce die Grundgedanken, welche er in seinem bekannten ausführlichen Werke über das Mönchthum dargeboten hat. Nach unserer Meinung ist diese Neuconstruction nicht geglückt. Der Breslauer Gelehrte hat zwar eine Reihe kühner Hypothesen aufgestellt, er hat sie auch mit vielem Aufwand von Geist und Gelehrsamkeit unter einander verknüpft, aber die Theologie wird wohl dauernd die Vor-Weingartensche Construction der Genesis des Mönchthums festhalten. Baut man die Geschichte nicht blos auf einzelne Citate aus den Quellen, wie das Weingarten begegnet zu sein scheint, sondern läßt man das Ganze der Quellen reden, dann sinkt die Weingartensche Construction zur Hypothese herab. Da aber für diese Construction die Frage nach der Echtheit der Vita Antonii von fundamentaler Bedeutung ist, so hat Weingarten auf den Erweis der Unechtheit den größten Scharfsinn verwendet. Er meint zunächst, Antonius könne unmöglich Disputationen von solch philosophischer und theologischer

Tiefe gehalten haben, wie sie ihm in den Mund gelegt würden. Dies Argument scheint uns hinfällig zu sein; denn wenn auch Antonius nahezu drei Menschenalter in der Einsamkeit gelebt, so hat er doch dort mit vielen bedeutenden Jünglingen und Männern verkehrt. Man denke allein an den nahezu zweijährigen Verkehr mit Athanasios. Der geniale Antonius konnte also sehr wohl mit seinem in der Einsamkeit concentrirten Geiste sich ein reiches Wissen, ein klares und scharfes Urtheil selbst über philosophische Fragen bilden. Bedeutend dagegen ist ein andres schon von früheren Bestreitern hervorgehobnes, von Weingarten aber mit neuer Energie und in neuer Beleuchtung vertretenes Argument gegen die Echtheit: Die Vita Antonii trägt nicht überall den Stempel echt-Athanasianischen Geistes an sich und ihre theologischen Partieen lassen stellenweis ebenso den hohen Schwung, wie die gewaltige Tiefe Athanasianischer originaler Gedankenarbeit vermissen. Hier macht Weingarten nur den Fehler, daß er auf die ganze Schrift anwendet, was nur von einzelnen Partieen derselben gilt, während andre große Abschnitte sich innerlich als unzweifelhaft Athanasianisch legitimiren. Da nun die äußre Bezeugung der Authentie viel gewichtiger ist, als Weingarten zugiebt — wir erinnern allein an des Nazianzeners Zeugniß — so hat sich uns ein Doppeltes als im hohen Grade wahrscheinlich empfohlen:

1. Athanasios hat eine Vita Antonii geschrieben,

2. der ursprüngliche Text ist aber nicht auf uns gekommen, sondern nur eine wahrscheinlich aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts herrührende Überarbeitung. Letztere aber hat den Athanasianischen Text nicht verschlungen, sondern nur durch Eintragung späterer Verhältnisse an einzelnen Stellen ziemlich ungeschickt erweitert. Wir erklären es für möglich, den authentischen Text dadurch herzustellen, daß man in dem Codex receptus die Zusätze des Späteren einfach einklammert. Sie heben sich nach Form und Inhalt so deutlich ab, daß diese Sichtungsarbeit für einen gründlichen Kenner Athanasianischer Diction und Theologie vollziehbar ist.

Wir müssen uns an dieser Stelle begnügen, unsre Ansicht einfach zu poniren. Vielleicht gelingt es uns, sie einmal an einem andern Orte eingehender darzulegen und zu motiviren. Die Theologie hat ja das doppelte Interesse, sich die Freude an jedem Stück Athanasianischen Erbes ungetrübt zu erhalten, aber auch die einzige Schrift des Alexandrinischen Theologen, an welche sich ein Redactor gewagt hat, in echt Athanasianischem Gewande herzustellen.

Cap. IV. Rückkehr aus dem ersten Exil.

Als Constantin der Große Pfingsten 337 heimgegangen war, schlug für Athanasios bald die Stunde der Rückkehr, und wenn dennoch zwischen des Kaisers Tode und dem Einzug des Bischofs in Alexandreia noch volle anderthalb Jahre liegen, so erklärt sich diese Verzögerung daraus, daß zwar das Exil Trier in dem Reichsdrittel des strengorthodoxen Constantin II., der Bischofssitz Alexandreia aber in dem Reichsdrittel des bereits in Eusebianischen Banden liegenden Constantius II. lag. Hätte es sich nur darum gehandelt, den Athanasios in Ehren aus Trier zu entlassen, so hätte dies Constantinus sofort nach des Vaters Tode gethan, da es aber galt, ihm die Rückkehr auf seinen Stuhl zu ermöglichen, so war hierzu der ausdrückliche Consens des Constantius nöthig. Bei der ersten zum Behufe vorläufiger Reichstheilung im Sommer 337 zu Constantinopel stattfindenden Zusammenkunft der drei jungen Augusti hatte Constantinus die erste Besprechung bezüglich des Athanasios mit Constantius. Sie verlief resultatlos. Nun scheint Constantin seinen gleichfalls streng orthodoxen Bruder Constans für Athanasios ins Interesse gezogen zu haben und der Unterstützung dieses Bruders gewiß, schuf er, ehe er im Sommer 338 zur definitiven Reichstheilung nach Pannonien aufbrach, eine vollendete Thatsache. Er entließ den Athanasios ehrenvoll aus der Trierschen Verbannung, behielt ihn aber zunächst als einen freien Mann und hochgeehrten Gast an seinem Hofe und schrieb den berühmten Brief[70]) an die Alexandriner, in welchem er der Gemeinde die Entlassung des Bischofs aus dem Exil notificirt und sich hierbei als Vollstrecker des väterlichen Willens gerirt. Die Gemeinde werde — so schreibt er — von dem Bischof erfahren, wie hoch er, der Cäsar, ihn geschätzt (*ὅσης παρ' ἐμοῦ αἰδοῦς τετύχηκε*). Er nennt den Bischof einen *τηλικοῦτος ἀνὴρ τὸ σχῆμα*. Während nun dieser Brief nach Alexandreia ging, nahm Constantin den Athanasios mit nach Pannonien, um von Constantius die Anerkennung der vollendeten Thatsache zu erwirken. Athanasios hat nun, wie wir von ihm selber[71]) wissen, drei persönliche Begegnungen mit Constantius gehabt, in Viminatium einer Mösischen Stadt, im Kappadokischen Cäsarea und in Antiocheia.

---

[70]) Theodoret II, 2.

[71]) Athanasios Apol. I, p. 676 C.

Warum waren drei Zusammenkünfte nöthig? Wahrscheinlich verlangte Constantius in Viminatium von dem Bischof Erklärungen, die derselbe nicht geben konnte. Da brach Constantius die Verhandlung ab, weil aber die Brüder drängten, citirt er den Bischof nach Cäsarea. Auch hier kams noch zu keinem Abschluß. Die Brüder drängten wieder und entschiedner. Da citirt Constantius den Bischof nach Antiocheia und ertheilt ihm hier feierlich die Erlaubniß, seinen Stuhl wieder zu besteigen. Am 27. Athyr,[72]) das ist am 23. November 338 hielt unter dem Jubel seiner Gemeinde Athanasios seinen Einzug in Alexandreia. Den zehnten[73]) Festbrief hat er noch von Trier geschrieben: „von euch abwesend," aber es drückt sich in ihm schon die Hoffnung auf baldiges Wiedersehen aus. Den eilften[74]) Festbrief schrieb er schon von Alexandreia aus. Man merkt dem mächtigen Briefe, der ja auch in dogmatischer Hinsicht besonders reich und wichtig ist, den Seelenfrieden an, aus dem heraus er geflossen. Es war eben ganz stille geworden und die Erinnerungen, wie wunderbar herrlich ihn der Herr in schwerer Zeit behütet, weihten des Bischofs Feder beim Schreiben dieses Briefes.

Bei unsrer Auffassung über den Gang der Verhandlungen bezüglich der Rückkehr des Athanasios erhalten wir ein durchsichtiges psychologisch streng motivirtes Gesammtbild und die Quellen haben wir auf unsrer Seite. Theodorets[75]) Angabe, Athanasios sei mit dem Briefe des Constantin zurückgekehrt (*μετὰ τούτων γραμμάτων*), ist zwar, wenn wir das *μετά* nicht in dem lexicalisch allerdings verbürgten Sinne „mit Hülfe" „vermittelst" nehmen, nicht ganz genau. Sachlich richtiger ist schon des Sokrates[76]) Nachricht, er sei zurückgekehrt, d. h. er habe sich auf den Rückweg aus dem Exil gemacht *τούτοις θαῤῥῶν τοῖς γράμμασι*. Vollständig genau aber ist der Bericht des Sozomenos,[77]) *κατὰ ταύτην τὴν τοῦ βασιλέως γραφὴν τῆς καθόδου τυχών*, denn die Rückkehr erfolgte wirklich in der Art, wie der Brief sie eingeleitet.

---

[72]) Larsow Vorbericht p. 29 X.
[73]) Larsow p. 104 ff.
[74]) Larsow p. 114 ff.
[75]) Theodoret II, 2.
[76]) Sokrates II, 3.
[77]) Sozomenos III, 2.

Cap. V. Athanasios in Alexandreia bis zur zweiten Verbannung.

Nur 1½ Jahr sollte es dem Athanasios vergönnt sein, seinen Stuhl ruhig inne zu haben. Zwar der Rest des Jahres 338 verlief ruhig, aber wessen er sich zu versehen habe, das zeigten ihm die Vorgänge in Constantinopel. Dort hatten auf einer improvisirten Synode die Eusebianer den Patriarchen Paulos zum zweiten Male abgesetzt und der Kaiser hatte ihn nach Singara in Mesopotamien ins Exil geschickt und auf den Stuhl von Neu-Rom wurde nun Eusebios von Nikomedien erhoben.[78]) So hatte denn dieser Mann erreicht, was das Ziel seiner brennenden Wünsche gewesen war. Er war nun Patriarch der Residenz. Er konnte jetzt das pflegen, was sein Lebenselement war, den agitatorischen Verkehr mit der aula regia. Es focht den harten Mann auch nicht an, daß lauter Ruinen im Reiche Gottes den Weg markirten, auf welchem er zur Patriarchenhöhe emporgestiegen war.

Noch ein andrer Stuhlwechsel hatte stattgefunden. Als Eusebios Pamphilu wahrscheinlich Ende 338 gestorben war, bestieg Akakios den palästinensischen Metropolitenstuhl von Cäsarea.

Beide, der Nikomedier und Akakios gingen nun sofort gegen Athanasios vor und versuchten gegen ihn zu gleicher Zeit drei Schläge:

1. Sie verhalfen den Arianern in Alexandreia zu einer eignen Gemeindebildung unter Pistos.

2. Sie verklagten den Athanasios in einer an alle drei Augusti gerichteten identischen Note, in welcher sie die alte Ischyrasfrage wieder aufwühlten und neu behaupteten, die Rückkehr des Athanasios auf den Stuhl sei eine Usurpation. Er sei zu Tyros durch eine Synode abgesetzt, folglich habe er warten müssen, bis eine Synode ihn wieder rehabilitire. Endlich sprachen sie die schmähliche Anklage aus, Athanasios habe die für die Wittwen bestimmten Getreidespenden in seinen Nutzen verwendet. Es könnte beinahe scheinen, als wären die Eusebianer in ihren kecken Anklagen nach dem Dekalog gegangen: Arsenios (V Gebot), die Buhldirne in Tyros (VI Gebot), die Getreidespenden (VII Gebot). Freilich wußten die Eusebianer ganz genau, daß Constantin und Constans nach wie vor fest zu Athanasios standen, aber leider bereitete sich damals schon der böse Bruderkrieg zwischen den orthodoxen Diadochen vor und die

---

[78]) Sozomenos III, 4.

beiden verfeindeten Brüder konnten sich im Augenblick nicht um die Angelegenheit des Athanasios kümmern. Die Entscheidung lag daher allein in des Constantius Hand. An ihn war daher der Brief innerlich allein gerichtet, wenn er auch aus Höflichkeit an alle drei Augusti äußerlich adressirt ist.

3. Die Eusebianer schickten eine Gesandtschaft an den Bischof Julius von Rom und verklagten bei ihm den Athanasios hart. Die Gesandtschaft bestand[79]) aus dem Presbyter Makarios und aus den Diakonen Martyrios und Hesychios.

Athanasios aber war den Eusebianern schon zuvor gekommen. Er hatte auch seinerseits eine Botschaft nach Rom geschickt. Sie kam nicht mit leeren Händen, sondern brachte die vollständigen Acten der Alexandrinischen Synode mit, welche Athanasios Ende 339 gehalten, und auf welcher sich der gesammte Aegyptische Episkopat zu seinem Patriarchen bekannt hatte. In diesen Acten waren auch die Anklagen der Eusebianer Punkt um Punkt widerlegt worden. Julius hatte nun zu wählen zwischen der Wahrheit und der Lüge, zwischen dem Gottesmann und seinen Verfolgern. Er hat herrlich gewählt. Er hat der Wahrheit die Ehre gegeben und sich ganz fest auf des Athanasios Seite gestellt. Er schrieb an die Alexandriner den berühmten Brief[80]) und gab den Botschaftern der Eusebianer[81]) eine lange schriftliche Antwort mit. Beide Schriftstücke hat uns Athanasios selbst aufbewahrt. Die feste Parteinahme des Julius für Athanasios war ein Ereigniß von eminenter Tragweite.

Inzwischen war im Bruderkriege Constantin gefallen und Constans mit der Befestigung seiner erweiterten Herrschaft vollauf beschäftigt. Diesen Augenblick hielt Constantius für geeignet zu einem alles Kirchenrecht ins Gesicht schlagenden Gewaltstreich. Er ließ durch den Aegyptischen Präfecten Philagrios plötzlich und völlig unerwartet ein Decret proclamiren, in welchem er einen gewissen Kappadoker Gregor zum Bischof von Alexandreia ernannte.[82])

---

[79]) Hefele I, p. 474.

[80]) Athanasios Ap. I, 777 ff.

[81]) Athanasios Ap. I, 739 ff.

[82]) Die Gregor-Frage ist sehr verwickelt. Fest steht nur ein Doppeltes: 1. Gregor ist von Constantius ernannt. 2. Gregor ist von einer Antiochenischen Synode, nachdem Eusebios von Emisa den ihm angetragnen Stuhl abgelehnt hatte, von eusebianischen Bischöfen anerkannt und geweiht worden. Da nun Gregor bekanntlich 340 in Alexandreia eingezogen, die bekannte Antiochenische

Constantius hatte übrigens eine schreckliche Wahl vollzogen. Gregor hatte eine sehr unklare und unrühmliche Vergangenheit hinter sich. Er war beim kaiserlichen Schatzamt angestellt gewesen, hatte aber seine Stelle aus ziemlich undurchsichtigen Gründen verloren, und während er als unbeschäftigter Beamter die Hofburg umschwärmte, mag er wohl den Nikomedier kennen gelernt haben. Letzterem mag Gregor als der rechte Mann erschienen sein, um ihn den verhaßten Alexandrinern zu schicken — einen *λύκος ἀντὶ ποιμένος*, wie Theodoret[83]) summarisch berichtet. Es soll dem Eusebios von Emisa unvergessen bleiben, daß ihn sein Anstandsgefühl davor bewahrt hat, sich zu solchem kirchlichen Polizeidienst an einer ihres theuren bischöflichen Hauptes beraubten Gemeinde herzugeben. — *δεδοικὼς τὴν εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἄφιξιν.*[84]) Nun nahte Gregor der Stadt. Er nahte als ein Fremdling[85]) *ξένον μὲν τῆς πόλεως*, er nahte mit militärischer Bedeckung[86]) — *σὺν πλήθει στρατιωτῶν*. Während Gregor nahte, hielt Athanasios am 22. Phamenoth 340 einen feierlichen Bittgottesdienst bei Nacht[87]) (*νυκτὸς ἐκκλησίαζεν*) und zwar in seiner lieben Theonaskirche.[88]) Diese Nachtpredigt des großen Zeugen machte einen tiefen Eindruck. Viele meldeten sich zur Taufe.[89]) Inzwischen hatte Philagrios die Kirche mit Soldaten umstellt, die zum Theil in die Kirche selbst eindrangen, sich aber ruhig verhielten, so lange der Patriarch betete. Die Gemeinde singt andächtig die liturgischen Responsorien auf des Bischofs Amen (*συμφώνου δὲ τῆς ψαλμῳδίας γενομένης*). Da verläßt in königlicher Haltung Athanasios den Altar und die Kirche und gelangt unversehrt ins Freie. Er schifft sich sofort nach Rom ein. Der Herr hatte seine Gefangennehmung nicht zugelassen, er hatte die Häscher mit Blindheit geschlagen.

Synode *ἐν ἐγκαινίοις* aber erst 341 abgehalten worden ist, so muß es schon 340 eine Antiochenische Synode gegeben haben, die Constantius lediglich zu dem Zwecke berufen hatte, um seinem caesaropapalen Decret den Schein kirchlicher Autorität zu sichern. Confer: Hefele I, 477.

83) Theodoret II, 4.

84) Sokrates II, 10.

85) Athanasios Apol I, p. 748 D.

86) Sozomenos II, 5.

87) Sozomenos II, 5.

88) Larsow Vorbericht p. 30. XI.

89) Sozomenos l. c. Dem Schlesier wird es unverwehrt sein, dabei an die Vorgänge zu denken, als nach des seligen Eduard Kellner Absetzung der Pfarrverweser B. in die lutherische Gemeinde zu Hönigern bei Namslau einzog.

Dritter Abschnitt.

Das zweite Exil.

Cap. I. Athanasios und Julius.

In Rom hat Athanasios drei volle Jahre geweilt und hier hat sich das innerlich schöne, fürs Reich Gottes gesegnete Verhältniß zwischen ihm und Julius herausgebildet. Es ist leicht zu begreifen, daß die beiden größten römischen Kirchenhistoriker unsres Säculums, die um die Erforschung der Athanasiologie hochverdienten Männer Möhler und von Hefele, zumal sie für die Ehre ihrer römisch-katholischen Kirche lebendig begeistert sind, aus der Thatsache, daß der Bischof von Rom den schnöde verfolgten und von wüthenden Gegnern gehetzten Alexandriner Athanasios gestützt, Capital schlagen zur Verherrlichung des römischen Stuhles. Thäten sie das nur in Bezug auf die Person des Julius, so würden wir uns das gern gefallen lassen, denn es kann unter den der Quellen Kundigen darüber gar kein Zweifel sein, daß Julius ein echter Gottesmann gewesen ist. Daß sie aber den Glanz dieser Persönlichkeit ohne Weiteres ausstrahlen lassen auf die Herrlichkeit des Stuhles, den er inne hatte und vice versa den Glanz dieser Persönlichkeit als eine nothwendige Ausstrahlung von der Herrlichkeit des Stuhles ansehen, dagegen muß die evangelische Kirchengeschichte protestiren. Ihr erwächst die schöne Aufgabe, treu aus den Quellen das Lebensbild des Julius zu zeichnen, freudig und dankbar anzuerkennen, was dieser Bischof von Rom der Kirche des vierten Säculums gewesen, aber mit vollster Entschiedenheit jeden Versuch abzulehnen, aus diesem Juliusbilde eine Glorificirung des römischen Princips herzuleiten. Ihr bleibt auch hier den Quellen gegenüber die *ἐξήγησις*, sie überläßt den Andern die *εἰςήγησις*. Wir halten es für einen Fehler, wenn in einem Haupt-

werke evangelischer Theologie, in Herzogs Real-Encyklopädie[90]) die Geschichte eines Mannes, wie Julius es war, mit wenigen, noch dazu ziemlich nichtssagenden Zeilen abgefertigt wird.

Das beste Zeugniß für die Bedeutung des Julius ist die Art, wie Athanasios mit ihm verkehrte. Der Verkehr vollzog sich auf dem Fuße innrer Ebenbürtigkeit. Nun wissen wir von Athanasios, daß er sich niemals durch äußre Nöthe dazu hat verleiten lassen, sich anders zu geben, als er war, sondern daß er immer ganz derselbe geblieben ist. Wir sind also zu der Annahme genöthigt, daß sich die beiden großen Männer eben innerlich gefunden und verstanden haben. Wir meinen Beide, denn auch Julius verkehrt mit Athanasios auf dem Fuße unbedingter Ebenbürtigkeit. So sehr auch des Julius Urkunden getragen sind von dem Hochgefühl, Bischof von Rom zu sein, so findet sich doch nicht die leiseste Spur von Versuch, auf den Athanasios einen Druck auszuüben. Beide Männer waren eins in der Grundanschauung, daß das höchste Gut der Kirche die reine Lehre ist. Darin, die Lehre rein zu erhalten, sah Athanasios seine Lebensaufgabe, seinen ihm vom Herrn zugetheilten Beruf. In diesem Punkte war er völlig unbeugsam. Wer ihm auf dieser Linie entgegentrat, den kämpfte er mit Heldenkraft nieder, wer ihm auf dieser Linie die Hand zum Bunde reichte, dem gab er sich ganz hin. Galt's einen Bundesgenossen zu werben zu Schutz und Trutz der reinen Lehre, da war ihm kein Opfer zu hoch. Darum hat es den Athanasios auch nicht angefochten, daß auf der Synode zu Sardika die Prärogative des römischen Stuhls eine nicht unwesentliche Stärknng erfuhr. Er sah darin einen Segen der Treue, mit der das damalige Rom die reine Lehre geschützt. Er hat die Kanones III, IV, V zu Sardika nicht bekämpft, sondern er hat für sie gestimmt, obwohl dies seinem alten Menschen gewiß nicht leicht geworden ist, denn Athanasios war tief durchdrungen von dem Hochgefühl, auf dem Stuhle des Markos in Alexandreia zu sitzen, und doch hat er für die Kanones gestimmt, weil er kein Fanatiker der Verfassung war, weil für ihn Verfassungsfragen nicht zu den absoluten, sondern zu den relativen Lebensbedingungen gehörten — und im damaligen Stande der Entwicklung standen ja die Anfänge des Primates noch auf der Linie der Verfassungsfragen, sie waren noch keine dogmatischen Fragen, den Nachfolger Petri kannte

---

[90]) Herzog VII, p. 298. Artikel Julius.

man in Folge eines historischen Irrthums in Rom schon, an den Statthalter Christi dachte noch Niemand. —

Das ist das specifisch Evangelische in Athanasios, das ist der lutherische Zug in ihm, daß er mit heiliger Energie Alles der reinen Lehre unterordnete.

Und nun Julius. Auch er sah seine Lebensaufgabe darin, Rom zur hohen Warte der reinen Lehre zu machen. Das war bei ihm nicht Politik, das war ihm Herzenssache; denn er selbst hat ein reiches und tiefes innres Glaubensleben gehabt. Von der Gebetsgemeinschaft, vom Segen des Kreuzes kann, so wie Julius gezeugt hat, nur der zeugen, der diese Güter kennt aus eigenster Herzenserfahrung. Julius tritt für die reine Lehre unbedingt ein. Der Glaube des Athanasios ist ihm einfach die ὀρθὴ πίστις, die Synode von Nikäa ist ihm schlechthin die ἡ μεγάλη σύνοδος. Er vertritt entschieden ihren oikumenischen Character (οἱ ἀπὸ πάσης τῆς οἰκουμένης ἀποκηρυχθέντες). Natürlich hat sich Julius nebenbei herzlich gefreut, daß zu Sardika sein Stuhl an innern und äußeren Ehren gewann, aber diese Freude war rein, weil nicht erkauft durch einen Verrath am Heiligthum. Der Machtzuwachs fiel hier als Segen dem Schirmherrn der reinen Lehre in den Schoß. Julius ist ein Seitenstück zu Leo I, Sardika zu Chalkedon. Für beide Männer und auf beiden Synoden handelte es sich in erster Linie um die reine Lehre und in beiden Fällen brachte die Beschirmung der letzteren eine Erstarkung des Primates. Julius ist also keineswegs das erste Glied derjenigen Bischöfe von Rom, denen die Stärkung des Primates Selbstzweck war, sondern er bildet mit Leo zusammen eine besondre Reihe. Wir zweifeln keinen Augenblick daran, daß sich Athanasios bei seinem hellen prophetischen Blick die geschichtlichen Consequenzen der Sardicensischen Beschlüsse klar gemacht hat, aber er opferte an Externis, um die Interna voll zu retten. Wider des Herrn Rath war seine Haltung sicher nicht; denn der Herr selber segnete ja zunächst den römischen Stuhl, weil er für die Zeit tiefer Erschütterungen, denen die alte Culturwelt entgegenging, einen innerlich reinen und äußerlich starken römischen Stuhl haben wollte. Rom hat im dritten und vierten Säculum seine werdende Präponderanz zum Kampfe gegen die Häresie benützt, Rom ist im Gewoge der Völkerwanderung der Leuchtthurm gewesen, der sein Licht in die Germanenwelt hat hineinscheinen lassen. Das ist der Segen, den die ganze Christenheit dem römischen Stuhle dankt. Als aber dann dieser Stuhl sich selbst

mit der Häresie befleckte und durch Abfall zum Semipelagianismus seine Krone verleugnete, da zog der Herr seinen Segen zurück, da nahm der Bau der Herrschaft Roms immer mehr die Signatur des Babylonischen Thurmbaues an. Wäre Athanasios in einer solchen Zeit als Exul in Rom gelandet, da hätte der große Alexandriner den Staub von den Füßen geschüttelt. Dann hätte er sicherlich nicht für die drei Kanones gestimmt, sondern er hätte mit evangelischer Kraft gezeugt: Diesem Rom nicht ein Mininum von Machtzuwachs. Daß er ihn einem andern Rom nicht geweigert, daß er ihn einem Julius freudig concedirt, zeugt von seinem freien weiten Blick.

Cap. II. Athanasios am Hofe und auf Reisen.

Um des Zusammenhangs willen fügen wir hier gleich hinzu, wo Athanasios den Rest der sechs Jahre seines zweiten Exils verbracht hat.

Zunächst berief ihn im Jahre 343 der Kaiser Constans an sein Hoflager nach Mailand. Hier entwickelte sich der schöne Verkehr zwischen dem Patriarchen und dem Imperator, den wir uns auch als einen theologisch reich gesegneten denken müssen. Athanasios hatte während seiner römischen Zeit auf ausdrücklichen Wunsch des Constans seine

πυκτία τῶν θείων γραφῶν[91])

gearbeitet. Diese Schrift hat er sicher dem Kaiser zu Mailand persönlich übergeben und sicher haben Beide viel mit einander über theologische Fragen verkehrt. Die *πυκτία* sind uns leider verloren gegangen. Wir sind bezüglich ihres Inhaltes also auf Vermuthungen gewiesen. Entweder handelt es sich um ein Synopse, oder um eine Isagoge in die sämmtlichen kanonischen Bücher der heiligen Schrift, oder um einen großartigen Bibellesezettel, oder endlich um ein biblisches Handbuch zur täglichen Erbauung etwa nach Art der Loosungen und Lehrtexte der Brüdergemeinden. In jedem Falle stammten die *πυκτία* von des Athanasios Meisterhand, in jedem Falle hatte dieser seine weite Schriftkenntniß und seine tiefe Schrifterkenntniß in sie hineingelegt, in jedem Falle handelte es sich um eine reife Arbeit. Nicht ein Concept leichter Hand, sondern die entfaltete Frucht tiefen Studiums während der römischen Anapause lag in ihnen vor. Die *πυκτία τῶν θείων*

---

[91]) Hefele I, 511.

γραφῶν dem jungen kaiserlichen Freunde als *ξένιον* zu verehren, das war eines Athanasios würdig.

Den Rest des Jahres 343 brachte Athanasios in des Constans Gefolgschaft in Gallien zu: *μετεπέμψατο πάλιν εἰς τὰς Γαλλίας.*[92]) Hier hat er wahrscheinlich auch Trier wiedergesehen, denn Constans hat am 30. Juni 343 in Trier geweilt.[93]) Hier erwartete er die Ankunft des nach Sardika reisenden Hosios:[94]) *ἐπεὶ γὰρ καὶ ὁ πατὴρ Ὅσιος ἤρχετο.* Von hier reisten Beide nach Sardika, *ἵνα εἰς τὴν Σαρδικὴν ὁδεύσωμεν.* Nach der Synode von Sardika finden wir den Athanasios zu Naissos. Von hier ging er nach Aquileja wohl zurück zum Kaiser zu längerem Aufenthalt, wenigstens scheint Beides bezeugt durch des Athanasios eigne Worte:[95]) *ἀνελθὼν διέτριβον* (Imperfect). Während dieser letzten Reisen vollzog sich der Briefwechsel zwischen Athanasios und Constantius. Der Bischof hat von Constantius drei Briefe erhalten[96]) und einen Brief hat Constantius an die Bischöfe und Presbyter geschrieben, um ihnen die Restituirung des Athanasios anzuzeigen und völlige Amnestie zu verheißen:[97]) *ὥστε πάντα τὰ πρὸ τούτου κατὰ τῶν αὐτῷ κεκοινωνηκότων ὡρισμένα νῦν ἀμνηστίᾳ παραδοθῆναι.* Nachdem am 26. Juni 346 Gregor gestorben[98]) war, hält Athanasios am 21. October seinen Einzug in Alexandreia.

---

92) Athanasios Ap. I, 676 B.

93) Sievers Vita aceph. p. 106.

94) Athanasios l. c.

95) Athanasios l. c.

96) Athanasios I, p. 769.

97) Athanasios I, p. 772.

98) Theodoret II, 12 läßt den Gregor von seiner eignen Gemeinde ermordet werden: *ἐτεθνήκει δὲ Γρηγόριος ὑπ' αὐτῶν ἐκείνων δεξάμενος τὴν σφαγήν* (Confer. II, 4 *δίκας ἔτισε τῆς πονηρίας ὑπ' αὐτῶν πικρῶς διαφθαρεὶς τῶν προβάτων.* Doch scheint hier eine einfache Verwechselung zwischen Gregor und Georgios vorzuliegen. Letzterer, der während des dritten Exils in Alexandreia Bischof war, ist wirklich ermordet worden. (Larsow Festbriefe p. 32) Die übrigen Quellen wissen von einer Ermordung des Gregor Nichts, auch Philostorgios erzählt (II, 19) nur einfach ein *τετελευτηκέναι*, nicht aber ein *διαφθαρῆναι* des Gregor. Grade dies argumentum e silentio wiegt besonders schwer, denn Philostorgios hätte sicher nicht unterlassen, den Gregor als Märtyrer des Arianismus zu feiern, wenn er wirklich erschlagen worden wäre.

Cap. III. Die Synode von Antiocheia 341.

Wir haben bis jetzt den Athanasios auf seiner Wanderung während des zweiten Exils begleitet. Jetzt wird es unsre Aufgabe sein, die synodale Arbeit ins Auge zu fassen, die sich während des zweiten Exils vollzogen. Da hat uns denn zunächst die Synode

ἐν ἐγκαινίοις

zu beschäftigen, welche im Jahre 341 zu Antiocheia stattgefunden. Diese Synode ist geschichtlich wichtig, denn auf ihr hat die Mittelpartei zunächst die Alleinherrschaft an sich gerissen. Sie ist dogmengeschichtlich wichtig, weil sie vier symbolische Formeln aufgestellt hat.[99]) Vier μαθήματα auf einmal und zur Auswahl, das ist freilich eine schlimme Sache, da es nicht eine vierfache, sondern nur eine einfache christologische Wahrheit giebt, die Antiochenische Synode zeigt uns die stamina der Parallelformulare, die im Reiche Gottes so viel Unheil angerichtet haben, weil sie für schwache und schwankende Herzen das Bekennen zu einem Tappen und Tasten umwandeln. Schon das war ja characteristisch für die Antiochenische Synode, daß sie überhaupt wagte, ein neues Symbolum aufzustellen. Es lag in dem bloßen Versuch schon eine Abrogirung des Nikänums. Wenn aber grade die Synode, die den Athanasios abgesetzt hat, ein dogmatisches Novum schuf, so trägt dies Novum natürlich innerlich die Signatur directer Feindschaft gegen das Nikänum, dessen intellectueller Urheber Athanasios gewesen. Wenn nun die Antiochener unter diesen vier Symbolen ausdrücklich eins recipiren, welches seiner Substanz nach von Lucian herrührte, so erkennt man ganz deutlich die Tendenz, die ganze heiße und gesegnete Geisterschlacht von Nikäa aus der Kirchengeschichte wegzuradiren und die wunderbare Arbeit des Athanasios mit vollem Bewußtsein zu ignoriren. Der große Alexandriner sollte nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich abgesetzt werden. Mögen die vier Formeln noch so verschieden von einander sein, mag auch die dritte, die von Theophronios von Tyana[100]) präsentirte sogar concediren: θεὸν τέλειον ἐκ θεοῦ τελείου, mag sie dem Sohne ein hypostatisches Sein zuerkennen: ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει, so haben doch alle vier Formeln eins mit einander gemein: es fehlt das ὁμοούσιος, also der Kernbegriff, in welchem alle Strahlen christologischer Wahrheit zusammenfallen.

---

[99]) Hahn Biblioth. der Symb. II. Aufl. p. 103—105.
[100]) Gieseler I, p. 340.

Es wäscht die Antiochenische Synode vor dem Urtheil der Kirchengeschichte nicht rein, wenn sie nach Sokrates[101]) ausdrücklich versichert: *ἡμεῖς οὔτε ἀκόλουθοι Ἀρείου γεγόναμεν*, denn selbst der subjective Werth dieses Protestes wird auf ein Minimum reducirt durch den Zusatz: *ὡς δὲ ἐπίσκοποι ὄντες ἀκολουθήσομεν πρεσβυτέρῳ* — nicht das dogmatische Gewissen, sondern der episkopale Stolz hat also den Protest dictirt. Was nützt ein Protest gegen den Areios, wenn man zugleich das Bollwerk niederreißt, welches allein dem Arianismus den Eintritt in die Christologie wehren kann. Es ist lächerlich, wenn ein General dem Feinde den Brückenkopf übergiebt, dabei aber pathetisch versichert, er habe durchaus nicht die Absicht, ihm den Übergang über den Fluß zu gestatten. Es hat demnach Sokrates[102]) fein und scharf gesehen, wenn er in der *καθαίρεσις* des *ὁμοούσιος* die eigentliche Tendenz und in dem *καταβραχὺ εἰς τὴν Ἀρειανὴν δόξαν παρατρέψαι* das Resultat der Antiochenischen Synode erblickt. Es ändert hieran auch der Umstand Nichts, daß die Antiochener, wie Sozomenos[103]) hervorhebt, an keiner Stelle das Nikänum ausdrücklich namentlich bekämpfen (*τοῖς μὲν ἐν Νικαίᾳ δόξασιν οὐδὲν ἐμέμψαντο*).

Dabei soll nicht geleugnet werden, daß es zu Antiocheia zwei Strömungen gegeben hat, ja daß die arianischen Führer wahrscheinlich nicht einmal die Majorität gehabt haben. Deshalb haben die Führer auch formale Opfer gebracht, die oberflächlich angesehen, bedeutend scheinen. Es sind in den Formeln die Spitzen der arianischen Häresie alle ausdrücklich abgelehnt. Vom *κτίσμα*, vom *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*, von der *τρεπτότης* ist nicht die Rede, wenn auch diese Aposiopese nicht besonders ernst gemeint ist, denn es wird ja in der zweiten Formel das Anathem nur ausgesprochen über den, welcher den Sohn in die Sphäre gewöhnlicher Geschöpflichkeit herabdrückt: *εἴ τις λέγει, τὸν υἱὸν κτίσμα ὡς ἓν κτισμάτων*. Mögen also immerhin kurzsichtige Väter, die innerlich rechtgläubig sein wollten, Antiocheia verlassen haben mit einem gewissen Gefühl des Sieges, daß sie trotz der Tyrannis der Eusebianer wenigstens das Schlimmste verhindert, daß sie den Arianismus wenigstens zum Semiarianismus hatten umbilden helfen, so waren bei Lichte betrachtet doch die Eusebianer die entschiednen Sieger. Athanasios war abgesetzt, das Nikänum war ignorirt, der *ὁμοούσιος* war

101) Sokrates II, 10.
102) Sokrates l. c.
103) Sozomenos III, 5.

abrogirt, die erste oikumenische Synode war dethronisirt dadurch, daß man gewagt hatte, die Einfälle einer häretischen Provinzialsynode dem christologischen Decret eines ökumenischen Concils ebenbürtig an die Seite zu stellen. Daß dies die Spitze der Keckheit der Antiochener war, hat Julius[104]) fein herausgefühlt, wenn er ihnen vorwirft, sie hätten behauptet, daß jede Synode (ἑκάστη σύνοδος) gleiche Bedeutung habe.

Das Eine war jedenfalls das traurige Resultat von Antiocheia, daß von dieser Synode der Semiarianismus originirt. Daß aber dieser dem Reiche Gottes unter Umständen viel mehr schadet, als selbst die Linke, das wird am jüngsten Tage vor dem Throne des Herrn offenbar werden. Dann wird der endgeschichtliche Beweis von der Gefährlichkeit des Semiarianismus geführt werden und zwei mächtige Schriftworte werden dann ganz erfüllt sein. Wir meinen das Jesuswort: Luk. 11, 23 ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστι und das Zeugniß des heiligen Geistes, das den χλιαρός selbst unter den ψυχρός Apok. 3, 16 stellt.

Cap. IV. Sardika.

Auf das energische Drängen des Constans und Julius hin, hinter denen hierbei der Exul Athanasios stand, entschloß sich Constantius endlich, mit Constans gemeinsam eine große Synode nach Sardika zu berufen. Hätte es sich nur um eine Synode für den Occident gehandelt, so hätte es solcher Vorverhandlungen nicht bedurft, sondern Constans selbst hätte einfach convocirt. Da aber grade eine, die ganze Christenheit umspannende Synode dringendes Bedürfniß war, so bedurfte es der Verständigung zwischen beiden Augusti. Die Wahl des Ortes war eine sehr glückliche. Sardika, eigentlich Ulpia-Sardika, war die Hauptstadt der Dacia Ripensis, lag 59 Meilen westlich von Constantinopel, gehörte politisch unter Constantius, kirchlich, wie fern es dem Patriarchate Rom[105]) unterstand, unter Constans. Jetzt heißt die Stadt Sophia und ist die officielle Hauptstadt des Fürstenthums Bulgarien.

Über die Zahl der Synodalen schwanken die Angaben nicht unerheblich. Orientalen resp. Eusebianer, waren nach ihrem Synodal-

[104]) Athanasios Apol. I, p. 770.
[105]) Hefele I, 518.

schreiben[106]) 80 anwesend. Das ist ungefähr richtig, wenn auch vielleicht eine runde Summe, 73 Namen sind nachweisbar aus den Unterschriften und ebenso steht fest, daß Maris, Makedonios und Ursacius, deren Namen im Kataloge fehlen, auf dem Concil anwesend gewesen sind. So erhalten wir 73 + 3 = 76 welche Zahl mit den Angaben des Sokrates[107]) und Sozomenos[108]) genau stimmt. Viel schwieriger ist die Feststellung der Zahl der Abendländer. Sokrates und Sozomenos reden von 300, Athanasios[109]) weist 282 Unterschriften nach, sagt aber an einer andern Stelle[110]) klar, im Ganzen seien zu Sardika 170 Bischöfe zusammen gekommen. Da nicht anzunehmen ist, daß der sonst durch seine historische Treue ausgezeichnete Augenzeuge in einer so wichtigen Frage sich widersprechen könnte, so bleibt als einzige gesunde Lösung die Annahme, daß ein erheblicher Theil der Unterschriften später per Circular auch von solchen vollzogen worden ist, die nicht persönlich in Sardika waren.

Julius war nicht anwesend, sondern ließ sich durch die Presbyter Philoxenius und Archidamus[111]) vertreten. Zu Nikäa hatte nur das hohe Alter den Bischof Sylvester von Rom am Erscheinen gehindert. Die Substituirung der beiden Presbyter Vitus und Vincentius hatte sich dort in praxi bewährt und der römische Stuhl beeilte sich, diese kostbare Erfahrung sofort als römisches Gewohnheitsrecht zu codificiren.

Den Vorsitz führte der alte hochgefeierte Hosios von Korduba: *ἧς προήγορος ἦν ὁ μέγας Ὅσιος,* sagt Athanasios,[112]) *καὶ τῶν ἐν Σαρδικῇ συνεληλυθότων πρωτεύσας,* sagt Theodoret.[113]) Er führt ihn aber nicht, wie Hefele behauptet, ex delegatione des Julius, sondern die Verhältnisse bestimmten ihn einfach zum Vorsitzenden. Der Patriarch von Rom war nicht anwesend, der Patriarch von Alexandreia war Exul und Angeklagter, die Patriarchen von Antiocheia und Constantinopel, Stephan und Makedonios waren als Eusebianer anrüchig, ein geborner Präses war also nicht vorhanden, es mußte einer gewählt werden und

---

106) Hilarius Fragm. III, n. 16 p. 1315.
107) Sokrates II, 20.
108) Sozomenos III, 12.
109) Athanasios I, p. 767—68.
110) Hefele I, 520.
111) Hefele I, 523.
112) Athanasios ad. monach. I, 819.
113) Theodoret II, 15.

da bot sich ganz von selbst der greise und gefeierte Hosios dar. Wenn nun die beiden römischen Presbyter die Acten gleich hinter Hosios unterzeichnet haben, so scheinen sie als Vicepräsidenten[114]) dem Greise assistirt zu haben.

Es kann nach dem gegenwärtigen Stande der Patrologie nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Synode stattgefunden habe im Jahre

344,

denn Athanasios hat den neunzehnten, also im Frühjahr 347 geschriebnen Festbrief[115]) bereits in vollster Ruhe in Alexandreia geschrieben. Er muß also schon 346 dorthin zurückgekehrt sein. Da aber nachweislich zwischen der Synode und der Rückkehr zwei volle Jahre liegen, so führt uns das ganz von selbst auf das Jahr 346 – 2 = 344. Es ist also ein einfacher historischer Irrthum, wenn Sozomenos[116]) die Synode auf das eilfte Jahr nach dem Tode Constantins, also auf das Jahr 347 verlegt.

Übrigens haben die orthodoxen Occidentalen und die Eusebianischen Orientalen nicht zusammengetagt, höchstens haben sie die allerersten Sitzungen gemeinsam in Sardika gehalten. Die Orientalen machten nämlich ihren Antheil an den Verhandlungen davon abhängig, daß Athanasios, Markellos und Asklepas von Gaza von den Verhandlungen ausgeschlossen würden. Diese Forderung wurde von den Occidentalen unbedingt abgelehnt, sonst aber verbürgte sich der Präsident Hosios für die strengste Unparteilichkeit und Gerechtigkeit nach beiden Seiten. Die Sardicensische Majorität war bei dieser Ablehnung entschieden im Recht und wird zu Unrecht von Walch[117]) getadelt. Zwar hatte eine Antiochenische Provinzialsynode 341 den Athanasios abgesetzt [ein Urtheil, welches, wie wir bereits sahen, ein Jahr später die bekannte Synode *ἐν ἐγκαινίοις* bestättigte], aber die römische Synode vom Jahre 341 hatte ihn ausdrücklich als rechtmäßigen Bischof anerkannt. Es stand also Synode gegen Synode, votum gegen votum und Hefele fragt[118]) mit Recht: ob nicht jene römische Synode ebnso viel gelte, als die Antiochenische und wir dürfen hinzufügen, ob nicht eine orthodoxe Synode mindestens ebenso viel werth sei, als eine heterodoxe. Überdies hatte

---

114) Athanasios Apol. p. 767.

115) Larsow p. 141 ff.

116) Sozomenos III, 12.

117) Walch. Hist. der Kirchenverf. p. 170 ff.

118) Hefele I, 526.

Athanasios zu Tyros, in der Mareotis und zu Antiocheia so schmähliches Unrecht erfahren, daß es gradezu eine heilige Ehrensache für die Sardicensischen Väter war, nun auch einmal die Tugend christlicher Dankbarkeit dem größten Gottesmanne seines Säculums gegenüber zu üben, zumal sie sich üben ließ, ohne sich an der Gerechtigkeit zu versündigen.

Da unternahmen die Eusebianer eine Secession. Sie verließen Sardika und begaben sich nach Philippopolis in Thrakien, wo sie auch vor ihrer Ankunft in Sardika nach dem Zeugniß des Sozomenos[119]) eine Versprechung gehalten und ihren Schlachtplan fixirt hatten.

συνελθόντες δὲ πρῶτον εἰς Φιλίππου πόλιν τῆς Θρᾴκης.

Die beiden Synodalkörper standen nunmehr nur in brieflichem Verkehr. Freilich die innere und äußere Physiognomie der beiden war grundverschieden.

Zu Sardika wehte der Geist des Glaubens und des Friedens und die Synode war ganz frei von staatlicher Bevormundung.

Zu Philippopel waren die verschiednen Gruppen der Linken und der Mittelpartei einig nur durch das negative Band gemeinsamer Feindschaft gegen Athanasios und die reine Lehre, einen mächtigen leitenden Einfluß auf die Verhandlungen aber übten kaiserliche Commissarien.

Von Bischöfen, die für Koryphäen in Philippopel gehalten wurden, nennen wir nur: Stephan von Antiocheia, Akakios von Cäsarea, Theodor von Herakleа, Markus von Arethusa, Basileios von Ankyra, Eudoxios von Germanicia, Demophilos von Beroea, Makedonios von Constantinopel und die beiden unheimlichen Gestalten Ursacius und Valens.

Schon dieser bloße Katalog zeigt dem Kundigen, wie heterogene, jeder innern Einheit ermangelnde Elemente sich zu einer äußeren Einigkeit ad hoc zusammengeschlossen hatten.

Auf der Hauptsynode zu Sardika dagegen übten neben dem Präsidenten Hosios und neben Athanasios, so wie den römischen Presbytern noch folgende Männer einen mächtigen Einfluß: Protogenes, der Episkopus loci von Sardika, Vincentius von Capua, Maximus von Trier und Kyprian von Karthago.

Die Verhandlungen zu Sardika wurden mit außerordentlicher Gründlichkeit geführt. Das beweisen die sehr umfangreichen Dokumente, die von der Synode ausgingen.

119) Sozomenos III, 10.

Ein Symbolum haben die Sardicensischen Väter nicht verfaßt, sondern sie haben sich in der Christologie voll und ganz auf den Standpunkt des Nikänums gestellt. Diese herrliche oikumenisch-symbolische Grundlage sollte und konnte durch kein andres Mathema ersetzt werden. Das Nikänum ist aber auch theologisch so klar, so durchsichtig, daß es keiner Ergänzung bedurfte.

Ihm ist der Stempel Athanasiånischen Geistes so scharf aufgeprägt, daß es durch kein andres Mathema theologisch erreicht worden wäre. Hätten die Sardicensischen Väter ein Symbolum aufgestellt, in welchem das Wort *ὁμοούσιος* gestanden hätte, so wäre ein symbolisches *ἓν διὰ δυοῖν* entstanden, hätten sie dagegen eins verfaßt, in welchem das *ὁμοούσιος* gefehlt hätte, so hätten sie die nikänische Christologie depravirt und sich eines unwürdigen Pactirens schuldig gemacht. Sie hätten dann auch dem Latitudinarismus Thor und Thür in die Christologie geöffnet. Wenn es aber schon logisch und psychologisch wahrscheinlich erscheint, daß die Väter zu Sardika kein Symbolum aufgestellt haben, so erheben die Quellen diese Wahrscheinlichkeit bis nahezu zur Gewißheit. — Zwar theilt Theodoret[120]) eine Art Symbolum mit und in dem Bericht des Sozomenos[121]) wird einer Sardicensischen Formel mindestens gedacht. Ebenso enthält die historia tripartita[122]) eine lateinische Übersetzung dieser angeblichen Formel. Die Formel selbst ist streng orthodox, nicht dogmatisch, sondern mehr biblisch-theologisch componirt, sie sieht etwa aus, wie Glossen, wie Scholien zum Nikänum. Merkwürdiger Weise aber sind in ihr die beiden trinitarischen Grundbegriffe: *οὐσία* und *ὑπόστασις* verwechselt:[123]) *διὰ τὴν μίαν ὑπόστασιν, ἥτις ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ.* Auch ein grober dogmengeschichtlicher Fehler findet sich in ihr. Es werden nämlich dem Ursacius und Valens, die doch Arianer waren, sabellianische Irrthümer nachgesagt. — So viel stand demnach für den Kenner von vornherein fest: Existirt wirklich eine Sardicensische Formel, so muß der von Theodoret überlieferte Text fehlerhaft sein, weil es ganz unmöglich ist, daß eine so herrliche Synode, wie die von Sardika, *οὐσία* und *ὑπόστασις* verwechseln sollte, zumal unter dem Vorsitz des Hosios, der schon 323,

---

120) Theodoret II, 8.

121) Sozomenos III, 12.

122) Historia tripartita lib. IV c. 24.

123) Theodoret II, 8.

also 21 Jahre früher, zu Alexandreia mit meisterlicher Tiefe grade über οὐσία und ὑπόστασις disputirt hatte.

Nun wissen wir aber aus dem ausdrücklichen Zeugnisse des Athanasios,[124]) daß zu Sardika überhaupt kein Symbol decretirt worden ist, und als später 362 auf einer Alexandrinischen[125]) Synode ein Document als Sardicensisches Symbolum producirt wurde, so erklärte es diese Synode unter des Athanasios Aegide ausdrücklich für unecht. Wie aber ist dies unechte sogenannte Sardicensische Symbolum entstanden?

Diese Frage, früher eine crux, ist jetzt leicht lösbar seit dem Funde, welchen Scipio Maffei[126]) in der Veronensischen Bibliothek gemacht. Maffei hat nämlich eine lateinische Übersetzung der Sardicensischen Acten entdeckt, unter denen auch das Pseudo-Symbolum steht, aber so, daß die im griechischen Text bei Theodoret angerichtete Confusion über οὐσία und ὑπόστασις ausdrücklich vermieden ist: unam esse substantiam, quam ipsi Graeci „usiam" appellant. Angehängt ist nun diesen Actenstücken ein Brief des Hosios an Julius, in welchem erklärt wird, die Synode habe das Nikänum feierlich angenommen, aber um den Arianern sophistische Deuteleien unmöglich zu machen, es gleichsam mit einem Zaun von Erläuterungen umfriedet. Auf Grund dieses Fundes treten wir mit Hefele[127]) der geistvollen Hypothese des Ballerini bei: eine Gruppe zu Sardika, geführt von dem Präsidenten Hosios und von Protogenes habe eine das Nikänum erläuternde Formel entworfen und sammt einem Begleitschreiben an Julius der Synode zur Annahme empfohlen. Dieser Antrag „Hosios-Protogenes" sei aber von der Synode abgelehnt worden aus Scheu, dadurch der Majestät des Nikänums zu nahe zu treten. Durch unkritische Berichterstatter aber sei Antrag und Brief in die Synodalacten hineingekommen. Diese Hypothese erklärt Beides, das Fehlen einer authentischen Formel und das Umherschwimmen der Pseudo-Sardicensischen.

---

[124]) Athanasios Tom ad Ant. c. 5.

[125]) Ibidem c. 10.

[126]) Hefele I, 584.

[127]) Hefele I, 585. Conf. auch Hahn Bibliothek der Symbole p. 105 u. 107.

Cap. V. Die Sardicensische Entscheidung für Athanasios.

Die Hauptaufgabe der Synode war die Athanasios-Frage. Sie hat sie herrlich gelöst. Sie hat die Anklagen gegen Athanasios gründlich geprüft, als unwürdige Verleumdungen erwiesen und dem großen Gottesmanne ein synodales Integritätszeugniß ausgestellt. Julius berichtet hierüber in seinem Briefe an die Alexandriner[128]) summarisch: *ἀποδίδοται ὑμῖν ἀθῷος οὐ παρ' ἡμῖν μόνον, ἀλλὰ καὶ παρὰ πάσης τῆς συνόδου ἀποδειχθείς.* Ganz eingehend aber wird der Gang des Processes und sein glänzendes Resultat nachgewiesen in dem Synodalbriefe, welchen die Sardicensischen Väter an die Christenheit gerichtet und aus welchem wir nach dem von Theodoret[129]) überlieferten Texte citiren. Hier wird zuerst der dolus der Eusebianer aufgedeckt. Sie ersinnen Verleumdungen gegen die Unschuldigen, um dadurch den Verdacht gegen ihre gottlose Häresie abzulenken (*ἵνα τὴν τῆς μοχθηρᾶς αὐτῶν αἱρέσεως ὑπόνοιαν ἐπικρύψωσιν*), dann werden Punkt für Punkt die Anklagen widerlegt. Die Arsenios-Affäre widerlege sich von selbst, denn jener lebe — *οὗτος ζῇ καὶ ἐν ζῶσιν ἐξετάζεται*). Die Kelchaffäre sei glänzend widerlegt sowohl durch das mündliche Zeugniß der zu Sardika anwesenden Bischöfe, als auch durch ihren schriftlichen Bericht an Julius. Übrigens sei erwiesen, daß Ischyras gar nicht in seinem Bethause anwesend gewesen sei, als Makarios in ihm erschienen; denn er habe zu Hause krank gelegen (*Ἰσχύραν νοσοῦντα κατακεῖσθαι*). Auch sei Ischyras niemals wirklich Presbyter gewesen, das hätten die zu Sardika anwesenden Meletianer ausdrücklich bezeugt. Aus diesen Gründen erklärte die Synode den Athanasios für unschuldig und rein (*ἀθῴους καὶ καθαροὺς εἶναι ἀποφηνάμεθα*) und proclamirte die Anklagen gegen Athanasios als eine pure *συκοφαντία*. Ein gleiches freisprechendes Urtheil sprach die Synode über Markell und Asklepas: ex hac causa charissimos quidem fratres et coëpiscopos nostros Athanasium Alexandriae et Marcellum Ancyrogalaciae et Asclepium Gazae et eos, qui cum ipsis erant ministrantes deo innocentes et puros pronuntiamus.[130]) Dieses synodale Integritätszeugniß sollte jeder Bischof in seiner Paroikie proclamiren.

---

128) Athanasios Apol. I, p. 770 ff.

129) Theodoret II, 8.

130) Hilarius Fragm. Synodalbrief v. Sardic. p. 437.

Cap. VI. Die Kanones von Sardika.

Es kann nicht geleugnet werden, daß Julius für seine Beschirmung reiner Lehre und für den dem Athanasios gewährten Schutz eine Stärkung des Ansehens des römischen Stuhles in Sardika eingeheimst hat. Alles aber, was die Sardicensischen Väter in kirchenrechtlicher und kirchenregimentlicher Hinsicht an Plus von Ansehen dem Stuhl zu Rom gewährten, war von ihnen lediglich im Sinne eines jus humanum und nicht im Sinne eines jus divinum gemeint. Das wird erwiesen durch den köstlichen Satz am Eingang des Synodalschreibens:

ἔστι δὲ προϊστάμενος τῶν ἐκκλησιῶν ὁ κύριος.[131])

Mit diesem Satze bekennen sich die Väter rückhaltslos zu des Herrn Jesu Königthume über die Kirche. Es lassen sich daher nicht einmal die ersten Stamina späteren Papalsystemes von Sardika ableiten, ja dieser Satz, der wahrscheinlich durch des Athanasios persönlichen Einfluß in das Synodalschreiben gekommen ist, scheint von vornherein feierlich dagegen protestiren zu wollen, falls einmal ein späterer weniger geistlicher und dogmatisch weniger reiner Nachfolger des Julius den Versuch machen sollte, die Sardicensischen Kanones dem angeblichen jus divinum des römischen Stuhles als historisches Fundament unterzulegen.

Wir kommen nun zu den einzelnen Kanones, wiefern sie hier in Betracht kommen:

Kanon III[132]) Absatz 3. Antragsteller Hosios.

Πέτρου τοῦ ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν καὶ γραφῆναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, ὥστε διὰ τῶν γειτνιώντων τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων, εἰ δέοι ἀνανεωθῆναι τὸ δικαστήριον καὶ ἐπιγνώμονας αὐτὸς παράσχοι, εἰ δὲ μὴ συστῆναι δύναται τοιοῦτον αὐτοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, ὡς παλινδικίας χρήζειν, καὶ ἅπαξ κεκριμένα μὴ ἀναλύεσθαι, τὰ δὲ ὄντα βέβαια τυγχάνειν.

Der Sinn des Kanons ist ja ein sehr einfacher. Es werden durch ihn drei Instanzen für die Verhandlungen über Bischöfe geschaffen:

Synode — Rom — Synode,

---

131) Theodoret II, 8.

132) Hefele I, 539.

das heißt, es steht von einer Entscheidung einer Synode der Appell an den Bischof von Rom offen, und dieser hat dann entweder die erstinstanzliche synodale Entscheidung zu bestätigen, oder sie an eine andre Synode zur nochmaligen Prüfung zu überweisen. Die Noth der Zeit drängte zu einer solchen Bestimmung. So lange arianisirende Synoden des Orientes und orthodoxe des Occidentes einander gegenüberstanden, mußte es eine Instanz geben, die eventuell einer Synodalentscheidung den Stempel der Rechtskraft aufzudrücken vermochte.

Hochinteressant aber ist die Motivirung des Kanons. Die *μνήμη Πέτρου* steht voran. Es wird also dem Stuhle zu Rom etwas verliehen im Hinblick auf Petrus, aber nicht auf Grund eines Petrinischen Vorrechtes, sondern nur in pietätsvoller Erinnerung an Petrus und doch wird wieder Julius besonders genannt. Es ist also die Auszeichnung zugleich eine persönliche. Sie gilt dem treuen Vorkämpfer nikänischer Wahrheit. Es wurde also die neue aus der Noth der Zeit herausgeborne Appell-Instanz ausdrücklich als petrinisch-julische constituirt.

Wichtig ist weiter der Kanon IV.[183])

μὴ πρότερον εἰς τὴν καθέδραν αὐτοῦ ἕτερον ὑποκαταστῆναι, ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος ἐπιγνοὺς περὶ τούτου ὅρον ἐξενέγκῃ.

Antragsteller: Gaudentius von Naïssus. Der Sinn ist natürlich, daß der Stuhl eines abgesetzten Bischofs, der nach Rom appellirt hat, nicht eher anderweitig besetzt werden dürfe, bis die römische Entscheidung eingetroffen sei.

Endlich erwähnen wir noch Kanon V,[184]) Antragsteller wieder Hosios.

Wenn eine Appellation (*καταφυγεῖν*) nach Rom erfolgt, so kann der römische Bischof entweder eine Commission von Bischöfen aus der Eparchie ernennen, in welcher der Streit vorgefallen, und sich die Entscheidung reserviren, oder er bestellt römische Presbyter zu Commissarien. Diese entscheiden dann im Namen ihres Bischofs und ihre Entscheidung ist authentisch, weil die *αὐθεντία τούτου, παρ' οὗ ἀπεστάλησαν* auf sie übergeht.

Die Sardicensische Synode hatte ihr Werk mit äußrer Sorgfalt und innrer Treue gethan. Ihr Name hat in der Synodalgeschichte des

[183]) Hefele I, p. 543.

[184]) Ibidem 546.

Reiches Gottes einen guten Klang. Sie hat den herrlichen Athanasios rehabilitirt. Seine factische Zurückführung lag außerhalb ihrer Machtsphäre. Da mußte sich der Kaiser Constans noch energisch ins Mittel legen, aber so angesehen war doch die Entscheidung von Sardika, daß es dem Ansehen des Athanasios nichts mehr schadete, wenn auch die Eusebianer in ihrem Synodalschreiben, dessen wahrscheinlich corrumpirten Text wir bei Hilarius[135]) haben, die Anklagen gegen Athanasios pure aufrecht erhielten. Dies Synodalschreiben ist nach Sokrates[136]) von Philippopel aus ergangen, während in der Enklyklika selbst behauptet wird: placuit nobis de Sardica scribere. Entweder also hielten sich die Eusebianer bei ihrer sehr geringen Bescheidenheit, obwohl in Philippopel tagend, für die wahre Sardicensische Synode, oder sie wollten durch eine falsche Ortsangabe vor unkundigen Lesern die Thatsache vertuschen, daß sie zur Secession geschritten und sich selbst zu einem bloßen abgebröckelten Synodalfragment gemacht hatten.

Am Schluß der Enkyklika bringen die Eusebianer ihr christologisches Bekenntniß,[137]) welches im Wesentlichen identisch ist mit der IV. Antiochenischen Formel, aber doch das Anathem ausspricht über die Anomoier. Darnach stellt sich die Angabe des Sokrates,[138]) sie hätten das *ἀνόμοιος* anerkannt, als ein Irrthum heraus. Übrigens haben es die Eusebianer dieser Zurückweisung des Arianismus wohl zu verdanken, wenn selbst Hilarius beinahe optimistisch über den Werth ihres christologischen Decretes urtheilt.

Cap. VII. Die Frucht des zweiten Exils.

Die gesegnete Arbeit, die Athanasios während des ersten Exils zu Trier begonnen hatte, die Einhauchung griechischer Theologie ins Abendland, wurde während des zweiten Exils nicht nur fortgeführt, sondern auch zur herrlichsten Entfaltung gebracht. Das Exil war länger, der Verkehr war reger, die Canäle, durch die der Athanasianische Einfluß sich ins Abendland ergoß, waren weiter. Die Weltstadt Rom, ein Julius, ein Concil von Sardika mußten

[135]) Hilarius Fragm. III, p. 1307—1326.

[136]) Sokrates II, 20.

[137]) Athanasios de Synodis.

[138]) Sokrates l. c.

natürlich diese Segensströme noch in ganz andrer Weise vermitteln, wie sie Trier und der treue Maximus hatten überleiten können.

Wie tief und mächtig der Einfluß des zweiten Exils gewesen, wird der Kundige sofort erkennen, wenn er die theologische Arbeit des Abendlandes nach dem Exil mit der vorexilischen vergleicht. Nach allen 4 paulinischen[139]) Dimensionen christlicher Erkenntniß, in die Breite, die Länge, die Tiefe, die Höhe, ist die Differenz nicht nur ein Gradunterschied, sondern ein specifischer. Wer sich von ganzer Seele über den großartigen Aufschwung, den nunmehr die abendländische Theologie genommen, freut, wer sich an der Zeugenkette:

Hilarius
Ambrosius
Augustin
Leo

erquickt, der wird den Herrn dafür preisen müssen, daß er den Acker bestellt und die Saat gestreut hat während des zweiten Exils seines großen Knechtes. Die Vererbung Athanasianischen Geistes aufs Abendland ist die Frucht des zweiten Exils.

---

139) Epheser 3, 18.

Vierter Abschnitt.

Das gesegnete Decennium in Alexandreia.

346—356.

Cap. I. Athanasios der Bischof und Patriarch.

Was Sardika im Princip erreicht, das wurde durch die endlich von gesegnetem Erfolge begleiteten Verhandlungen mit Constantius factisch. Alexandreia erhielt seinen großen Bischof zurück. Schon die Reise gestaltete sich zu einem wahren Triumphzuge. Er selbst erzählt uns,[140]) wie die Palästinensischen Bischöfe ihn mit Freuden aufgenommen (*ὑπεδέξαντο καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν ἠσπάσαντο κοινωνίαν*). Sie versicherten schriftlich (*γράψαι*) und mündlich (*ἀπολογήσασθαι*), daß sie Alles, was sie früher gegen Athanasios gethan, nicht aus eignem Antriebe, sondern nur gezwungen gethan (*βιαζόμενοι πεποιήκασι*).

Die begeistertste Aufnahme aber fand Athanasios in Alexandreia selbst. Alle Theile der Gemeinde: *πάρθενοι, νεώτεροι*[141]) u. s. w. wurden in den Jubel hineingezogen. Ein mächtiges Rauschen des Geistes Gottes ging durch die Gemeinde. Die Einen begehrten die Taufe, Jungfrauen meldeten sich zum Diakonissendienst, die Gemeinde drängte sich in die Gotteshäuser. Es wogte in Alexandreia. Athanasios stellte sich ganz auf die Höhe der Situation. Als Bischof ist er nie größer gewesen, als in jenem Decennium: der ganze Reichthum der herrlichen Gaben und Kräfte, die der Herr in dies Gefäß gelegt, entfaltete sich jetzt köstlich. Mit fester, aber weiser Hand, mit festem, aber treuem Herzen heilte er in der Gemeinde und in seinem Patriarchate die Wun-

---

140) Athanasios ad Mon. I, 825.

141) Athanasios Ibidem.

den, die der Arianismus geschlagen. Die Arianer, welchen ihr Abfall herzlich leid war, nahm er auf. Die Schwachen trug er mit langmüthiger Liebe. Je enger das Gewissen, desto weiter das Herz. So wars bei Luther, so bei Athanasios. Akribie des Glaubens und Plerophorie der Liebe sind bei einem wiedergebornen Christen immer Correlata. So gesegnet war des Athanasios Arbeit nach seiner Rückkehr, daß er selber sagen durfte:[142]) *Εἰρήνη δὲ ἦν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις βαθεῖα καὶ θαυμαστή.*

Cap. II. Athanasios und Constantius. Tod des Constans.

Auch bei Kaiser Constantius vollzog sich zunächst ein hocherfreulicher Stimmungswechsel. Es haben hierzu verschiedene Momente zusammengewirkt. Das Bubenstück, welches der arianischgesinnte Patriarch Stephanos von Antiocheia gegen die beiden orthodoxen Botschafter der Sardicensischen Synode, Vincentius und Euphrates, verübt und über welches wir am richtigen Orte berichtet, mußte den Kaiser um so mehr empören, als er selbst — in diesem Urtheil stimmen Freunde und Feinde überein — eine keusche Natur war. Es mochten auch die imposanten persönlichen Eindrücke, die Constantius von Athanasios empfangen hatte, noch nachwirken, er mochte Respect haben vor dem Manne, dem sich sofort, nachdem die Verfolgung aufgehört, über 400 Bischöfe angeschlossen.[143]) Endlich mochte ihn auch die Rücksicht auf seinen energischen und für Athanasios warm begeisterten Bruder Constans leiten. Kurz Constantius zeigte zunächst, etwa bis 350, dem Athanasios Wohlwollen. Da trat ein Ereigniß ein, welches die feste irdische Stütze des Athanasios brach und die Orthodoxie wieder ganz allein auf ihre eigne innere Kraft stellte.

Der hochsinnig veranlagte Kaiser Constans erlag seinem Feinde, dem Usurpator Magnentius, und in Pannonien pflanzte der alte General Vetranio die Fahne der Empörung auf. Nun kam für Athanasios eine innerlich schwere Anfechtungszeit. Um ihn warben die Sendlinge des Magnentius, welcher meinte, Aegyptens leicht Herr zu werden, wenn

---

[142]) Athanasios ad Monach. I, 827.

[143]) Möhler p. 403 ff.

erst der verehrte Patriarch sich für ihn erkläre. Um ihn warb auf der andern Seite Constantius und versicherte ihn seines vollsten Wohlwollens. Athanasios hat die Probe herrlich bestanden. Er stand fest im Glauben, er wurzelte tief im Worte Gottes, er wußte, daß das vierte Gebot ein integrirender Bestandtheil des geoffenbarten Wortes Gottes ist, und ob er gleich von Constantius viel Böses erlitten, so hielt er doch dem Kaiser, ohne zu zucken, den angelobten Homogialeid. Er hat in seiner Treue gegen Constantius nicht einen Augenblick geschwankt. Ihm ist es zu danken, daß Aegypten treu blieb. Constantius hat ihm das schlecht gedankt. So lange er mit dem energischen Magnentius zu ringen hatte, hat er aus Politik dem Bischof noch eine zeitlang Wohlwollen gezeigt, aber innerlich war er längst wieder in Arianischen Fesseln.

Cap. III. Das Hineinspielen der Photeinianischen Frage.

In diese Zeit fällt das Auftreten des Photeinos, über dessen Häresie wir im dritten Buche berichten werden. Die Photeinianische Frage hat verwirrend, aber auch klärend in die Athanasianische eingegriffen. Verwirrend zunächst, denn die Eusebianer hielten gegen Photein eine Reihe von Synoden und verbündeten sich auf ihnen ins Geheim fest gegen Athanasios. Ein förmliches Synodalfieber bemächtigte sich ihrer. Der Spruch gegen Photein hätte sich zwar bequem auf einer Synode fällen lassen, aber dazu, um den neuen Feldzugsplan gegen Athanasios mit allen strategischen und taktischen Einzelheiten festzustellen, bedurften sie fortwährender Synoden.

Im Ganzen sind angeblich gegen Photein fünf Synoden gehalten worden:

1. Antiocheia 344.
2. Mailand I. 345.
3. Mailand II. 347.
4. Sirmium I. 350.
5. Sirmium II. 351.

Zwei von diesen Synoden sind auch in christologischer Hinsicht von der höchsten Bedeutung. Zu Antiocheia 344 nahmen die Orientalen den *ΜΑΚΡΟΣΤΙΧΟΣ*[144])

---

[144]) Hahn, Biblioth. der Symbole p. 109—114.

an, eine nach ihrer Länge benannte christologische Formel, welche sich in den Bahnen der vierten Antiochenischen Formel hält und die die Aufgabe hatte, Unionsformel zu sein, unter deren Schatten sich die sämmtlichen Denominationen der Eusebianer von der fortschrittlichen Linken bis zum rechten Flügel der Mittelpartei also, etwa von Aëtios bis Basileios von Ankyra zusammenfinden sollten. Nicht minder wichtig ist die

I. Sirmische Formel.[145])

In ihr sind ineinandergearbeitet die IV. Antiochenische und der Makrostichos und angehängt sind 27 Anathematismen. — Für die innere Entwicklung des Arianismus sind die Antiochenische und Sirmische Synode von verhängnißvoller Bedeutung. Auf beiden stellen sich die Eusebianer äußerlich festgeschlossen dar, auf beiden wurde aber das Auseinanderfallen des Arianismus in verschiedne Parteifragmente innerlich wesentlich vorbereitet. Ist doch die Antiochenische Synode die Heimstätte des *ὅμοιος κατὰ πάντα*, das später noch eine so große Rolle spielen sollte. Bloß negative Einheitsbande vermögen immer nur eine Einheit ad hoc zu schaffen. Hier war das hoc der Sturz des Athanasios.

So erhitzend aber auch die Anti-Photeinianischen Synoden auf die Eusebianer gewirkt und die Feindschaft gegen Athanasios geschürt haben, so hat doch die ganze gegen Photein gerichtete Bewegung klärend auf die Situation eingewirkt, weil sie die Markellosfrage von der Athanasianischen losgelöst. Athanasios hatte, wie wir an der rechten Stelle eingehend gezeigt haben, zwar niemals irgend eine Solidarität mit der Heterodoxie des Markellos gehabt, aber die Pietät für den alten Mitstreiter von Nikäa hatte ihn doch getrieben, das persönliche Band nicht zu durchschneiden. Jetzt nachdem die Photeinosfrage an den Früchten des Schülers die Saat des Lehrers (Markell) in ihrer ganzen Gefährlichkeit gezeigt, löste sich Athanasios ganz von Markell und entwand dadurch den Eusebianern die Waffe, aus seiner persönlich milden Stellung zu Markell Capital gegen ihn zu schlagen. Es stand ihnen jetzt nur noch die reine Orthodoxie des Athanasios in ihrer schriftgemäßen Majestät entgegen.

---

[145]) Hahn, Biblioth. p. 115—118 Conf. Möller bei Herzog I, p. 630 Artik. Arius.

Cap. IV. Neue Sturmwolken.

Am 12. April 352[146]) war der große Bischof Julius I. von Rom heimgegangen, an seiner Statt wurde am 22. Mai Liberius gewählt.[147]) Er hat das schwere Loos gehabt, daß sein Verhältniß zu Athanasios für ihn zur Klippe seines Ruhmes werden sollte, wie umgekehrt Julius aus seinem Verhältniß zu Athanasios seinen Ehrenplatz in der Kirchengeschichte für alle Zeiten sich erobert hatte. Constantius wenigstens schöpfte aus der Personalveränderung in Rom von vornherein die Hoffnung, es werde nun der von ihm beschloßne Sturz des Athanasios sich wesentlich leichter erreichen lassen. Der Kaiser sah es gern, daß die Eusebianer Stoff zu neuen Anklagen gegen Athanasios sammelten, und drückte auch zu offenbar unwürdigen Machinationen der Feinde ein Auge zu. Zunächst sollte eine Urkundenfälschung helfen. Alles kam darauf an, den Athanasios an den kaiserlichen Hof zu locken, denn in Alexandreia wagte man ihn nicht anzugreifen, weil die Gemeinde an dem theuern Bischof mit heißer Liebe hing. Da überreichte man denn dem Kaiser einen untergeschobnen Brief, den angeblich Athanasios geschrieben und in welchem er die Erlaubniß erbeten haben sollte, an den kaiserlichen Hof kommen zu dürfen. Constantius antwortete sehr gnädig, er sei bereit, ihn zu empfangen. Als nun Athanasios diese Cabinetsordre empfing, antwortete er ehrerbietig, wenn der Kaiser befehle, werde er kommen, aber gebeten habe er um eine Audienz nicht.[148]) Die Antwort war so correct, wie möglich. Sie entsprach dem vierten Gebot, denn Athanasios stellte sich ja zur Verfügung, sie gab der Wahrheit die Ehre, denn Athanasios deckte die Sykophantie der Feinde auf. Eigentlich hätten sich nun die Eusebianer gründlich schämen sollen, aber so tief waren sie ethisch schon collabirt, daß sie aus der Antwort die feige Anklage schmiedeten, es sei unerhört, daß Jemand, den der Kaiser würdige, an den Hof zu kommen, nicht sofort zugreife. Es war ja leicht, dem autokratisch gesinnten Constantius die Sache als eine Art crimen laesae majestatis darzustellen.

Außerdem bezüchtigten die Eusebianer den Athanasios eines angeblich groben Verstoßes in seinem bischöflichen Regimente: der Patriarch hatte nämlich den ehemaligen Hadrianustempel, welcher rechts von der

---

[146]) Hefele I, 626.

[147]) Möller bei Herzog VIII, p. 647. Liberius.

[148]) Athanasios Apol. ad Imp. c. 19 ff.

Säulenstraße und nördlich von der breiten Straße ziemlich in der Mitte zwischen dem Thor des Mondes und dem Soma lag,[149]) in eine schöne Kirche umgebaut. Eigentlich hatte er nur den Bau fortgesetzt; denn begonnen hatte ihn schon der Arianische Eindringling Gregor, der während des zweiten Exils in Alexandreia geschaltet hatte. Nun war die Kirche fertig, aber noch nicht geweiht. Da begehrte am Osterfeste die Gemeinde, daß er in der neuen Kirche den Festgottesdienst halte, und er that's. Daß er es gethan, zeigt den echt evangelischen Grundzug im Wesen des Athanasios. *Die Predigt des Wortes ging ihm über Alles.* Nun stand auf der einen Seite an jenem Osterfeste eine große Gemeinde mit lebhaftem Verlangen Gottes Wort in der schönen neu erbauten Kirche zu hören — die andern Alexandrinischen Kirchen waren in andern Stadttheilen gelegen, — auf der andern Seite eine äußere Kirchenordnung. Da vollzog Athanasios einen Act evangelischer Freiheit, er zog mit der Gemeinde in die Kirche ein, begnügte sich zunächst mit einer *Vor*weihe durch sein bischöfliches Gebet und that die Festpredigt.[150]) Hat er fehl gegriffen, so war sein Verfehlen doch nur ein rein formales. Am allerwenigsten aber hatten die Arianer, die durch die Entleerung der Christologie die Kirche innerlich fortwährend entweihten, ein Recht, dem Athanasios aus dem Gottesdienst in der ungeweihten Kirche einen Vorwurf zu machen.

Endlich hatten die Eusebianer noch zwei andre Anklagen in petto. Sie behaupteten, Athanasios habe den Constans gegen Constantius gehetzt und mit dem Usurpator Magnentius geliebäugelt. Die erste Anklage nennt Athanasios einfach eine *πλασθεῖσαι κατηγορία,*[151]) die zweite nennt er eine *ὑπερβολὴ τῆς διαβολῆς* und antwortet auf sie mit der Betheuerung: *τὸν δὲ διάβολον Μαγνέντιον, μάρτυς ὁ κύριος καὶ μάρτυς ὁ Χριστὸς αὐτοῦ οὔτε γινώσκω οὔτε ὅλως ἠπιστάμην αὐτόν.*[152])

Die Eusebianer aber, die dem Athanasios gegenüber jedes Rechtsgefühles baar waren und immerfort Anklagen und Beweise verwechselten, nahmen den Kaiser hart gegen den Bischof ein. Zugleich verklagten sie ihn bei Liberius von Rom. Die Aegypter aber traten energisch für ihren Bischof ein, 80 Bischöfe trafen in Rom ein und thaten vor

[149]) Larsow Festbriefe Karte III.
[150]) Athanasios Apol. c. 14.
[151]) Athanasios Apol. I, 677.
[152]) Ibidem.

Liberius die Unschuld ihres Patriarchen dar.[153]) Der römische Bischof hielt nun die Abhaltung einer großen Synode für nöthig und sandte die Bischöfe Vincentius von Capua und Marcellus von Campanien zum Kaiser nach Arelate, wo dieser damals eine Zeit lang Hof hielt und bat ihn, ein Concil nach Aquileja zu berufen. Zugleich übersandte er dem Kaiser die Urkunden pro et contra in der Sache des Athanasios. Constantin verweigert seine Zustimmung, beruft aber seinerseits eine Synode an sein Hoflager zu Arelate.

Cap. V. Arelate 353.

Die Acten dieser Synode sind nicht auf uns gekommen, aber über den Gang derselben hat uns Hilarius ein klares Bild gegeben.[154]) Die Väter kamen zur Synode in der Hoffnung, es werde zu gründlichen, eingehenden Verhandlungen kommen, aber sie wurden bitter getäuscht. Ursacius und Valens,[155]) die eigentlichen Leiter, hatten auf die Tagesordnung nur einen Punkt gesetzt:

Verdammung des Athanasios.

Vergebens bat Vincentius, es solle zuerst über den Glauben und dann über die Person des Athanasios verhandelt werden, aber die beiden Mösier lehnten das kurz ab. Nun erklärte sich Vincentius bereit zwar die Verdammung des Athanasios zu unterschreiben, wenn zugleich in unzweideutigster Weise der Arianismus ausdrücklich verdammt werde. Er wollte also im schlimmsten Falle die Person opfern, um durch dieses schwere Opfer die Sache zu retten, aber auch hier lehnten die Mösier unbedingt ab. Sie verlangten die Unterschrift sans phrase unter das Absetzungsdecret des Athanasios. Kaiserliche Drohungen halfen tüchtig nach und wirklich unterzeichneten die Bischöfe, selbst Vincentius, einst zu Nikäa ein Held. Nur

Paulinus von Trier,

dieser echte deutsche Gottesmann, verweigerte seine Unterschrift unbedingt und wanderte freudig ins Exil nach Phrygien.[156])

---

[153]) Hilarius Fragm. V, 2 p. 1330.

[154]) Ibidem.

[155]) Sulpitius Severus hist. sacr. II, p. 346.

[156]) Hilarius contra Const. p. 1246.

Der Fall des Vincentius war für die Kirche ein schwerer Schlag. Liberius empfand dies auch tief. Hilarius[157]) läßt ihn klagen: Mihi moriendum magis pro Deo decrevi, ne viderer novissimus delator. Er erklärte auch in Briefen an die orthodoxen Kirchenhäupter seine entschiedne Mißbilligung mit dem Schritt seines Legaten. Was er aber dem Kaiser gegenüber zu thun habe, darüber war er rathlos. Da griff ein Mann in die Verhältnisse ein, der trotz seines starken alten Adams, trotz seiner Starrheit, mit der er später auch dem Reiche Gottes einzelne Wunden schlagen sollte, doch ein Heldenherz hatte und dessen die Kirche darum nicht vergessen darf, weil er in einer Zeit großer Mattherzigkeit echten christlichen Bekennermuth gezeigt. Es ist dies

Lucifer,

Bischof von Calaris, jetzt Cagliari, auf Sardinien. Möhler[158]) zeichnet diesen Mann meisterlich als „einen freimüthigen, entschlossenen, herzhaften Mann, aber von wildem Ungestüm.“ Daß er das Erste war, daß in ihm das Zeug zu einem Märtyrer steckte, zeigen die Titel seiner Hauptschriften:[159])

1. moriendum esse pro dei filio
2. de non conveniendo cum haereticis.

Daß er das zweite war, hat er später in Antiocheia[160]) gezeigt. Er war ein antiker Tilemann Heßhusius.

Lucifer erbietet sich dem rathlosen Liberius dazu, als Führer einer Gesandtschaft an den Hof zu gehen, um die Berufung einer neuen großen Synode zu erwirken. Liberius nimmt das Anerbieten freudig an und ernennt den Presbyter Pankratius und den Diakonus Hilarius zu Mitbotschaftern, bittet aber zugleich den hochsinnigen und gefeierten Bischof Eusebios von Vercelli, sich der Gesandtschaft auf dem Wege anzuschließen und beauftragt hierzu auch noch den Fortunatian von Aquileja.

---

[157]) Hilarius Fragm. VI, p. 1335, 3.

[158]) Möhler Athanasios p. 408.

[159]) Biblioth. maxim. P. P. Lugd. p. 243b.

[160]) Er verewigte später durch voreilige Consecration des Paulinus zum Bischof der Eustathianer in Antiocheia das Meletianische Schisma 362 in dem Augenblick, als es die Alexandrinische Synode beilegen wollte. Er nahm auch Anstoß daran, daß Athanasios gegen die reuigen Arianer mild verfuhr, und gründete eine besondere Secte der Luciferianer.

Eusebius von Vercelli[161])

ist auch eine herrliche Heldengestalt in der Geschichte des vierten Jahrhunderts. Als Knabe war er von seiner Mutter Restituta dem Bischof Eusebius von Rom zur Erziehung übergeben worden. Dieser hatte ihn 311 getauft und ihm seinen eignen Namen gegeben.[162]) Dann war er unter Sylvester Lector in Rom, bis ihn die einstimmige Wahl der Gemeinde zum Bischof von Vercelli machte.[163]) Als solcher war er eine Hauptsäule des Nikänischen Glaubens im Abendlande und er ist, wie wir sehen werden, diesem Glauben als Confessor und Exul bis zum letzten Athemzuge treu geblieben.

Die Deputation wurde am Hoflager von Constantius scheinbar freundlich empfangen und nahm die Zusicherung mit nach Rom, es solle eine große Synode nach Mailand berufen werden. Daß hinter der Freundlichkeit des Constantius ein dolus steckte, durchschaute der weitsichtige Eusebius sofort. Liberius aber freute sich zunächst des erreichten Resultates.

Cap. VI. Mailand 355.

Nach dem Bericht des Theodoret[164]) waren es gerade die Arianer gewesen, welche den Kaiser zu der Annahme des Vorschlags des Liberius bewogen hatten (*πείθουσι δὴ τὸν πάντα ῥᾳδίως πειθόμενον καὶ τὴν αἱρετικὴν εἰςδεξάμενον νόσον*). Zwei Berathungsgegenstände sollten der Synode vorgelegt werden. Die Synode sollte:

1. Die Bischöfe zur Anerkennung der über Athanasios verhängten Absetzung zwingen (*καὶ πρῶτον μὲν τοὺς συνεληλυθότας ἅπαντας ἀναγκάσαι τῇ παρὰ τῶν ἀδίκων ἐκείνων δικαστῶν καθέκαστον ἐν Τύρῳ γεγενημένῃ καθαιρέσει συνθέσθαι*).

2. um dann eine andre Glaubensregel aufzustellen (*εἶθ' οὕτως Ἀθανασίου τῶν ἐκκλησιῶν ἐξελαθέντος ἑτέραν πίστεως ἐκθέσθαι διδασκαλίαν*).

Orientalen waren wenige anwesend, nach Sokrates:[165]) *οὐ σφόδρα πολλοί*, Occidentalen dagegen über 300. Hiermit stimmt Sozo-

---

[161]) Semisch bei Herzog IV, 402. 403.

[162]) Baronius Ann. ad an. 311. Nr. 42.

[163]) Ambrosius Epist. 63. 2.

[164]) Theodoret II, 15.

[165]) Sokrates II, 36.

menos[166]) (τούτων δὲ πρὸς δύσιν πλείους ἢ τριακόσιοι). Eusebius von Vercelli, der völlig klar den Gang der Synode voraussah, erschien nicht, wurde aber durch zwei besondre Gesandte, die Arianer Eustomios und Eudoxios, zum Erscheinen aufgefordert, ebenso durch einen eigenhändigen Brief des Constantius, in welchem schon ganz offen von dem Anathem über den „sacrilegus Athanasius" die Rede ist.[167])

Endlich, als auch der Freund Lucifer mit feurigen Zungen um sein Kommen warb, reiste Eusebius nach Mailand ab. Als man ihn aber da hatte, behandelte man ihn mit Härte und ließ ihn 10 Tage[168]) lang an den Verhandlungen nicht Theil nehmen. Endlich ließ man ihn zu, verlangte aber von ihm die Unterschrift unter das Verdammungsurtheil des Athanasios. Eusebius zog ein Exemplar des Nikänums aus der Tasche und erklärte, erst wenn alle Bischöfe sich ganz unzweifelhaft durch ihre Unterschrift für das Nikänische Symbolum gebunden haben würden, könne er das Absetzungsdecret des Athanasios unterzeichnen. Ob das eine List war, wie die Mauriner vermuthen, oder ob dem Eusebius der Preis der neuen feierlichen Anerkennung des Nikänums selbst eines so kostbaren Opfers werth schien, ist schwer zu entscheiden. Dionys von Mailand ergriff die Feder und wollte sofort unterzeichnen. Valens riß ihm die Feder aus der Hand. Dies direct feindliche Auftreten eines Synodalpräsidenten gegen das Nikänum regte aber die rechtgläubige Mailänder Gemeinde so auf, daß man sich genöthigt sah, die Synode aus der Kirche in die kaiserliche Pfalz zu verlegen. Von nun an nahm die Synode eine fürchterliche Gestalt an. Neben den einzelnen Plenarsitzungen gingen her Audienzen, welche die einzelnen Häupter der Orthodoxen beim Kaiser hatten. Zwar bekam Constantius von Männern wie Lucifer und Eusebius manch schönes Bekenntniß zu hören, auch manches gute Zeugniß für die Selbstständigkeit der Kirche wurde abgelegt, so das schöne Wort:[169]) μὴ διαφθείρειν τὰ ἐκκλησιαστικὰ μηδὲ ἐγκαταμίσγειν τὴν Ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν τῇ τῆς ἐκκλησίας διαταγῇ, aber Constantin wollte eben von der Unterscheidung zwischen der Ῥωμαϊκὴ ἀρχὴ d. h. der Staatsverfassung und der τῆς ἐκκλησίας διαταγή d. h. der Kirchenverfassung absolut Nichts wissen, er vergaß sich, wie wir an einer andern Stelle

[166]) Sozomenos IV, 8.
[167]) Mansi Tom. III, p. 236.
[168]) Hilarius lib. I, ad Const. p. 1222 n. 8.
[169]) Athanasios ad Monach. I, p. 831 D.

genauer berichten werden, bis zu dem furchtbaren Auswuchs des Cäsaropapismus,[170])

ὅπερ ἐγὼ βούλομαι τοῦτο Κανών.

Dem unerhörten Zwange zu Mailand wichen übrigens für den Augenblick leider die meisten Bischöfe:

οὕτω γ' οὖν ἐβιάσατο ὁ βασιλεὺς τὸ τοσοῦτον τῶν ἐπισκόπων πλῆθος;

so klagt Athanasios.[171]) Nur drei standen, wie eine Mauer:

Lucifer
Eusebius von Vercelli
Dionysios von Mailand.[172])

Der Erstere erklärte dem Kaiser, daß ihn alle Soldaten nicht zwingen könnten, dem gotteslästerlichen Decrete gegen Athanasios die Zustimmung zu geben.[173]) Er rief ihm das köstliche Wort zu:[174])

μὴ δίωκε τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, μὴ ἀκούσῃς καὶ σύ· σκληρόν σοι πρὸς κέντρον λακτίζειν.

Da belegte der Kaiser die drei Helden mit der Strafe der Verbannung, ebenso die beiden römischen Legaten, den Presbyter Pankratius und den Diakonus Hilarius. Letzterer wurde außerdem mit Ruthen gestrichen. Ob er diese Auszeichnung einem besondern Heldenthum dankte, oder ob die Eusebianer die Prügelstrafe blos bei einem Diakonus wagten, wissen wir nicht. Fortunatian von Aquileja hatte sich dem Exil feige entzogen durch Unterschrift des Verdammungsdecretes. Lucifer wird nach Germanicia, Eusebius nach Skythopolis, Dionysios nach Kappadokien verschickt.

Der Kaiser hatte sein Ziel erreicht, aber mit schrecklichen Mitteln, die Eusebianer waren Sieger, aber sie verließen Mailand mit Schmach bedeckt. Sie hatten Christi Braut geknebelt der Cäsaropapie ausgeliefert. Tyros und Mailand sind innerlich nahe verwandt; beides ebenso tiefe Nachtstücke in der Synodalgeschichte des vierten Säculums, wie Nikä und Sardika herrliche Lichtbilder in der Geschichte der Synoden sind.

---

[170]) Athanasios ad Mon. I, 830 A.

[171]) Ibidem.

[172]) Wenn Athanasios neben diesen drei Confessoren noch den Paulinus von Trier nennt, so faßt er Arelate und Mailand zusammen; denn Paulinus war in Mailand nicht mehr anwesend, weil er schon in der Verbannung war.

[173]) Biblioth. Max. P. P. Lugd. p. 243b.

[174]) Athanasios ad Monach. I, 835 C. Citat aus Actor 9, 6.

Cap. VII. Die Ausführung des Mailänder Decretes.

Jetzt schien dem Kaiser auch der Augenblick gekommen, um gegen Athanasios selbst vorzugehen. Noch von Mailand aus erließ er an den Eparchen Aegyptens, also nach Sievers[175]) an den Maximus, den Befehl, dem Athanasios den Decem zu entziehen (ἵνα τέως ὁ σῖτος ἀφαιρεθῇ παρὰ Ἀθανασίου καὶ δοθῇ τοῖς τὰ Ἀρείου φρονοῦσι.[176]) Darauf schickte er seinen Notar Diogenes als außerordentlichen Commissar nach Alexandreia, welcher Ende Juli oder Anfang August dort eintraf, am 3. September (sexto autem die Toth) eine Kirche mit Gewalt in Besitz nahm (expugnabat ecclesiam) und sich bis zum XXVI Cyac d. i. bis zum 22. December dort behauptete, nachdem Athanasios, wie es scheint, vorübergehend aus der Stadt gewichen war. Der heftige Widerstand des Volkes und der Richter nöthigte aber den Diogenes unverrichteter Sache abzureisen.[177])

Nach diesem ersten vergeblichen Versuch entsendet Constantius sofort den dux Syrianus mit dem Notar Hilarius. Sie treffen am 5. Jan. 356 (Tybi decimo die) in Alexandreia ein, nachdem vorher die römischen Truppen, welche in Aegypten und Libyen standen, um die Hauptstadt herum concentrirt worden waren (praemittentes omnes per Aegyptum et Libyam legiones) und an der Spitze dieser Heeresmacht erscheinen die kaiserlichen Commissarien in der Nacht vom 13. Mechir d. i. vom 8. Februar vor der Theonaskirche, in welcher inmitten seiner Gemeinde Athanasios saß. Sie erbrechen die Thür und dringen ein (frangentes ostia ecclesiae Theonae ingressi sunt). Der Bischof entgeht wieder wunderbar ihren Händen und rettet sich. Am 14. Mechir, also am 9. Februar 356, also 9 Jahr 3 Monate und 19 Tage nach seiner Rückkehr aus dem zweiten Exil, tritt er das dritte an. So berichtet die Vita acephala[178]) mit der übrigens Sozomenos[179]) und Athanasios[180]) stimmen.

---

[175]) Sievers Vita aceph. p. 113.
[176]) Athanasios ad Mon. I, 829 B.
[177]) Vita acephala C. 3, p. 151.
[178]) Vita aceph. C. 4, p. 151.
[179]) Sozomenos IV, 9.
[180]) Athanasios ad Monach.

Fünfter Abschnitt.

Das dritte Exil.

Cap. I. Georgios.

Vier Tage nach der Vertreibung des Athanasios wurden die Kirchen dem vom Kaiser ernannten arianischen Nachfolger Georgios[181]) zugesprochen. Wirklich bestiegen aber hat dieser den Stuhl von Alexandreia erst am XXI. Pachym d. i. 15. Juni 356. Er hat ihn inne gehabt bis zum 24. December 361, aber freilich mit großen Unterbrechungen. So wurde er 358 durch einen Volksaufstand vertrieben und weilte außerhalb der Stadt vom 2. Oktober bis zum 24. December, an welchem Tage ihn der dux Sebastianus zurückführte, oder wenigstens seine Rückkehr proclamirte, denn seinen zweiten Einzug in die innre Stadt scheint er erst am 23. Juni 359 unter der Aegide des Notars Paulus gehalten zu haben.[182]) Es gehörte eine räthselhafte Verblendung dazu, einen Menschen wie Georgios zum Nachfolger des Athanasios zu bestellen. Alle Quellen nämlich stimmen darin überein, daß Georg ein Ungeheuer war. Athanasios selbst berichtet von ihm,[183]) er sei *μετὰ στρατιωτῶν* eingezogen, er nennt ihn[184]) einen *κατάσκοπος οὐκ ἐπίσκοπος*. Er erzählt,[185]) wie erschreckt die Gemeinde gewesen sei, als sie in der Begleitung dieses Georg lauter Arianer gesehen (*μόνους δὲ Ἀρειανοὺς ἑώρουν σὺν αὐτῷ*). Sozomenos[186]) berichtet, Georg

---

181) Anstatt Georgios wird in der vita aceph. aber auch bei Athanasios häufig Gregorios geschrieben. Das ist natürlich ein einfacher Schreibfehler.

182) Vita aceph. c. 5 p. 152 ff. Übrigens sind in diesem Capitel die Angaben ziemlich confus, auch wegen des schlechten Lateins oft schwer zu übersetzen.

183) Athanasios Apol. I, 748 B.

184) Athanasios ad Monach. I, 843.

185) Athanasios de Synod. I, 944 B.

186) Sozomenos IV, 30.

sei überall verhaßt gewesen: 1. τοῖς ἄρχουσι, 2. παρὰ τοῦ πλήθους, 3. ἐχαλέπαινε δὲ μάλιστα τὸ Ἑλληνικόν. Was aber die Hauptsache ist, der ehrliche Ammianus Marcellinus, dieser Historiker von Taciteischer Höhe, der doch völlig objectiv dem antiarianischen Kampfe gegenüber stand, erzählt ausdrücklich, die Alexandriner hätten auf den Bischof Georg einen Haß geworfen, weil sie von seinen giftigen Schlangenbissen oft verletzt worden sein[187]) (vipereis ut ita dixerim morsibus ab eo saepius adpetiti).

Es ist daher kein Wunder, daß, als die Nachricht von des Constantius Tode und von Julians Thronbesteigung in Alexandreia eintraf, der Haß der Heiden, die doch nicht im Evangelium einen kräftigen Zügel ihres Zornes besaßen, gegen den Georg losbrach. Er hatte noch zuletzt die Heiden tief verletzt. Constantius hatte der Alexandrinischen Gemeinde einen Platz geschenkt, auf welchem früher der Mithreiastempel gestanden. Dort wollte nun Georg eine Kirche bauen. Beim Graben des Baugrundes fand man unterirdische Grabgewölbe mit vielen Schädeln und andern Resten des Mithreiascultus. Die Arianer, die wie ihr Meister Georg ohne Pietät waren, trieben nun mit diesen Schädeln ihren Unfug. Da bricht der Sturm der Heiden los. Sie nehmen den Georg und den mit ihm befreundeten Pfalzgrafen gefangen, lassen ihn 28 Tage im Gefängniß sitzen, holen ihn am 29. Tage früh ab, tödten ihn und schleppen seinen Leichnam, den sie auf ein Kamel gebunden (Georgii quidem super camelum), durch die Stadt und verbrennen ihn. So die historia acephala.[188]) Mit ihr stimmen im Wesentlichen Sokrates[189]) und Sozomenos,[190]) ganz wörtlich aber die vita acephala.[191]) Dabei wollen wir aber im Interesse strengster Gerechtigkeit nicht unerwähnt lassen, daß Georg nicht ohne formale Gelehrsamkeit war und eine außerordentlich werthvolle Bibliothek besaß, deren wir in einem andern Zusammenhange noch gedenken werden.

Wir sind hier um des Zusammenhanges willen vorausgeeilt und müssen zunächst zusehen, wie Constantius diejenigen orthodoxen Kirchenhäupter, welche nicht persönlich zu Mailand anwesend gewesen, zur Anerkennung der Decrete gebracht.

---

[187]) Ammianus Marcellinus XXII, XI p. 260.
[188]) Historia aceph. Larsow p. 38.
[189]) Sokrates II, 3.
[190]) Sozomenos V, 7.
[191]) Vita acephal. c. 6 p. 154.

Cap. II. Liberius von Rom.

Die Thatsache, daß Liberius zuletzt schmählich gefallen ist, macht dem evangelischen Historiker viel weniger Schmerzen, als dem römisch-katholischen. Ersterer sieht in Liberius einen Bischof, wie es die Andern waren, einen Bischof, dessen Prärogative lediglich auf dem jus humanum ruhten; er bedauert es wohl, daß der unmittelbare Nachfolger des großen Julius nicht mehr Märtyrerkraft gehabt hat, aber er bricht über Liberius um so weniger schonungslos den Stab, als ja die Verfolgung, von der wir bald hören werden, so furchtbar schwer und zugleich so raffinirt boshaft gewesen ist, daß ja überhaupt nur wenige Bischöfe die Confessorenkrone in unbefleckter Schöne sich gerettet. Viel schwieriger liegt für den heutigen römischen Theologen die Frage. Für ihn ist Liberius der mit dem Strahlenglanze der Infallibilität umleuchtete Papst. Wenigstens ist er das in thesi. Wenn sich nun die historische Liberiusgestalt ganz anders darstellt, wenn er da erscheint als ein schwaches, tiefen Falles fähiges Menschenkind, so liegt für den heutigen römischen Forscher die Gefahr sehr nahe, die Quellen aufs Äußerste zu pressen und die bona fide-Kritik so lange anzusetzen, bis die Liberiusgestalt nach Kräften rein gewaschen ist. — Die Zeitgenossen des Liberius freilich, auch diejenigen, welche sonst dem römischen Stuhle treu ergeben waren, kannten solche Nöthe noch nicht, weil sie der heutigen Papsttheorie absolut fernstanden. Ihnen, also z. B. dem Hilarius und Hieronymus, ist ja der römische Bischof nur ein primus inter pares, und wenn man sich heut bemüht, die Papsttheorie unsrer Tage als schon dem vierten Säculum gehörig nachzuweisen, so ist das nur mit Hülfe eines kritischen Salto mortale möglich. Unter den heutigen bedeutenden römischen Theologen hat sich nun Dr. von Hefele, der hochverdiente Erforscher der Conciliengeschichte, die äußerste Mühe gegeben, das Liberiusbild so rein wie möglich darzustellen. Da mußte er denn zunächst zu einer bestimmten Gruppe von Urkunden kritisch Stellung nehmen. Es handelt sich nämlich um die Frage, ob die drei Briefe, welche unter dem Namen des Liberius im Fragm. VI des Hilarius stehen, nämlich:

1. Pro deifico timore. Liberius presbyteris et coëpiscopis orientalibus[192]);

---

[192]) Hilarius Fragm. Paris. Ausg. 1652 p. 457 E.

2. Quia scio vos filios pacis esse. Liberius de exilio Ursacio et Valenti[193]);

3. Item de exilio. Liberius Vincentio[194]);

echt oder unecht sind. Sind sie echt, dann belasten sie allerdings den Liberius sehr schwer. Deshalb strengt Hefele[195]) in einer außerordentlich scharfsinnigen Untersuchung alle Kräfte seines hochbegabten Geistes an und führt sein ganzes reiches patrologisches Wissen in den Kampf, um die Unechtheit zu erweisen. Wie ernst es ihm innerlich um diese Frage ist, zeigt sein Wort:

> „da nämlich der Punkt wegen der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes hierbei berührt wird."[196])

Er setzt den Kampf für Liberius fort, wie ihn der Jesuit Stilting, der Italiener Zaccaria und in unsern Tagen Professor Palma in Rom gekämpft haben.

Hefele führt besonders die barbarische Latinität in den Briefen als Moment für die Unechtheit an. Solche Latinität sei eines gebildeten Römers unwürdig.[197]) Aber einmal ist zu bedenken, daß das Latein am schlechtesten ist in dem Briefe an die Orientalen. Diesen hat aber Liberius sicher im Original griechisch geschrieben und er liegt uns also gewiß nur in einer wahrscheinlich schlechten Übersetzung vor. Wie ungeschickt aber im Übersetzen aus dem Griechischen ins Lateinische selbst hochbegabte Väter waren, weiß der Kenner aus den Actenstücken bei Hilarius.[198]) Dazu kommt sodann, daß die Latinität der Väter des vierten Jahrhunderts überhaupt steif, eckig, unschön war und keinen Vergleich aushält mit der herbstlichen Schöne, zu der die griechischen Väter die κοινή erhoben hatten.

Hefele argumentirt weiter für die Unechtheit aus der Gedanken- und Geistesarmuth der drei Briefe und weist darauf hin, daß andere wahrscheinlich echte Briefe des Liberius einen ganz andern Geist athmeten. Dies Moment aber wäre von durchschlagender Bedeutung nur dann, wenn die Briefe von angeblich höherem Geistesfluge aus derselben Zeit

---

193) Ibidem p. 458.

194) Ibidem p. 459. C. D. E.

195) Hefele I, 663 ff.

196) Hefele I, 658.

197) Ibidem.

198) War denn etwa Hilarius nicht auch ein hochgebildeter Römer und doch ist sein Latein schlecht.

stammten und aus derselben Situation heraus geschrieben wären, wie die drei beanstandeten. Es ist aber psychologisch wohl verständlich, daß ein Diener der Kirche, so lange er in der Glut freudigen Bekenntnisses steht, viel mehr Geist und Leben in seine Briefe und Reden auszuschütten vermag, als in der Zeit, wo er unter den Gewissenswunden des Abfalls seufzt. — So sind denn also die innern Gründe, welche Hefele gegen die Echtheit anführt, durchaus nicht von durchschlagender Natur, und da sich aus äußeren Gründen diese Echtheit kaum anfechten läßt, so halten wir diese Briefe für echt. Wir können uns absolut nicht denken, wie ein Falsarius auf den abenteuerlichen Gedanken gekommen wäre, Briefe, in deren Einleitung ein römischer Bischof: apostata und praevaricator genannt wird und in der von einer perfidia Ariana die Rede ist, grade den Werken des Hilarius unterzuschieben. Hat sie aber Hilarius selbst in seine Werke aufgenommen und ist er der Verfasser der Einleitung, dann muß er von der Authentie dieser Briefe vollkommen überzeugt gewesen sein. Dafür bürgt die Treue und Gründlichkeit, mit der der große Pictavienser sonst Urkunden gesammelt hat. Übrigens erkennt auch Möller[199]) die Echtheit der Briefe an.

Wir gehen nun daran, das Lebensbild des Liberius wenigstens in seinen Grundzügen zu zeichnen.

Liberius war schon unter Julius ein angesehener Kleriker in Rom und hatte sicher während des dreijährigen römischen Exils den Athanasios kennen und lieben gelernt. Er war ein orthodoxer Mann, einen andern hätte der römische Klerus gewiß nicht an des Julius Stelle berufen, zumal die Sedisvakanz ins Frühjahr 352 fiel, also in eine Zeit, in welcher die politischen Verhältnisse der Kirche eine möglichst freie Bewegung ließen. Bald aber wurden die Zeiten sehr ernst. Der von uns bereits berührte Kampf des Constantius gegen Athanasios begann. Liberius stellte während der Synoden von Arelate und Mailand seinen Mann. In Mailand waren 4 seiner Gesandten Confessoren, daß sich Fortunatian nicht bewährte, dafür konnte Liberius nicht. Da erscheint nach der Mailänder Synode des Constantius Vertrauter, der Eunuch Eusebius, in Rom mit Weihgeschenken für die römische Kathedrale in der Hand und mit Drohungen im Munde. Er fordert von Liberius, daß er:

---

[199]) Möller bei Herzog VIII, p. 647 ff.

1. der Verdammung des Athanasios zustimmen und daß er
2. den Arianern Kirchengemeinschaft gewähren solle.

Liberius benimmt sich hier würdig und muthig. Er weist die Geschenke wegen des dolus des Gebers zurück und antwortet dem Eusebius so fest, daß dieser seiner strikten Instruction entsprechend ihn an das kaiserliche Hoflager citirt und gleich mitnimmt. Hier hat Liberius jene berühmte Unterredung mit Constantius, die uns Theodoret[200]) in extenso mittheilt. Liberius antwortet dem Kaiser geistvoll, schlagend, muthig. Es soll ihm auch unvergessen sein, daß er einem Constantius gegenüber den Satz ausgesprochen, es müsse in der Kirche Alles *κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας τύπον* geschehen. Er verweigert schließlich die Einwilligung zu den Mailänder Decreten, wird von dem Kaiser verbannt und nach Beroea in Thracien geschickt. Bis hierher war Liberius ein treuer Zeuge. Wir verstehen es darum auch, warum der Mann in Rom hochgeachtet war. Stellt sich doch selbst Ammianus Marcellinus auf seine Seite, wenn er sagt:[201]) jubente principe Liberius monitus perseveranter renitebatur, nec visum hominem nec auditum damnare nefas ultimum saepe exclamans, aperte scilicet recalcitrans imperatoris arbitrio. Constantius hatte den römischen Stuhl schleunigst besetzt. Der Diakonus Felix war gewählt worden, dogmatisch wohl ein milder Nikäner, kirchenpolitisch wohl ein biegsames Rohr (ὃς *τὴν μὲν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἄσυλον διεφύλαττε*). Die ganze Gemeinde mied ihn (*οὐδεὶς εἰς εὐκτήριον εἰςελήλυθεν οἶκον, ἔνδον ὄντος ἐκείνου* sagt Theodoret).[202])

Da kommt Constantius nach Rom. Als er seinen Einzug hält, kommen ihm die vornehmsten römischen Matronen, die Frauen der Magistratualen (*αἱ τῶν ἐν τέλει καὶ ἀξιώμασιν ὁμόζυγοι*)[202]) entgegen und bitten den Kaiser flehentlich, er solle der Stadt ihren großen Bischof wiedergeben. Constantius war in einer peinlichen Lage. Er wollte großmüthig scheinen, und doch war der Stuhl von Rom durch Felix besetzt. Da traf er die wunderliche Entscheidung, Liberius solle zwar zurückkehren, aber Beide, er und Felix, sollten gemeinsam der Gemeinde walten (*κοινῇ δὲ ἀμφοτέροις τὴν ἐκκλησίαν ἰθύνειν*).

---

[200]) Theodoret II, 16.
[201]) Ammianus Marcellinus XV, 7 p. 54.
[202]) Theodoret II, 17.

Wie er sich dieses gemeinsame *ἰθύνειν* zweier Bischöfe gedacht, sagt er nicht. Gegenbischöfe kannte die alte Kirche, die Theorie von den Parallel-Bischöfen aber ist lediglich eine kirchenregimentliche Erfindung des Constantius. Das erkannten auch die Römer, sie verspotteten im Hippodrom die Entscheidung und riefen:

εἷς θεὸς εἷς Χριστὸς εἷς ἐπίσκοπος.

Doch auch diese Rückkehr zu einem halben Episcopat mußte Liberius theuer erkaufen. In die Zeit der Verhandlungen wegen der Rückkehr fallen ja die drei verhängnißvollen Briefe, für deren Echtheit wir uns vorhin entschieden haben. Es steht unzweifelhaft fest, daß Liberius das Verdammungsurtheil über Athanasios und die II. Sirmische Formel unterzeichnete.[203]) Philostorgios[204]) drückt das so aus, er habe unterschrieben:

1. *κατὰ τοῦ ὁμοουσίου*
2. *κατὰ τοῦ Ἀθανασίου*

und Sozomenos versichert, Basileios (Ankyra), Eustathios (Sebaste) und Eleusios hätten den Kaiser dazu gedrängt, in jedem Falle eine ausdrückliche Erklärung gegen die Homousie von Liberius zu verlangen (*ἐβιάζετο αὐτὸν ὁμολογεῖν, μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ ὁμοούσιον*). Liberius soll noch lange gezögert und erst unterschrieben haben, als man ihm die Unterschrift des Hosios vorzeigte (*ἡνίκα τὴν Ὁσίου ἐπιστολὴν ἐδέξατο*). Daß er zuletzt doch unterschrieb, bleibt ein unaustilgbarer Flecken. Er durfte sich auch nicht mit Hosios decken. Wenn der hochbetagte Greis, der 60 Jahre Bischof war, von Altersschwäche übermannt für einen Augenblick ins Straucheln kam, so war dies crimen senectutis kein Deckmantel für den Fall eines Liberius.[205]) Dieser, der einst an Athanasios geschrieben: *ἀνάθεμα οὖν λέγω Σαβελλίου τὸ δόγμα καὶ Ἀρείου,*[206]) der von dem Athanasios einst

---

[203]) Sozomenos IV, 14.

[204]) Philostorgios IV, 3.

[205]) Daß Hosios, der nahezu hundertjährige Greis, unterschrieben hat, trübt uns natürlich das Bild des theuren Mannes sehr, darf uns aber nie verleiten, seine gesegnete und epochemachende Arbeit für die reine Christologie zu vergessen, und wenn er sterbend seinem Herrn sein Straucheln mit heißen Thränen abgebeten, so berechtigt uns das, des Hosios schönes Bild von Nikäa und Sardika im Herzen festzuhalten.

[206]) Athanasios I, 243 D.

geschrieben: *πάντα παθεῖν ὑπέμειναν ἢ προδοῦναι τὴν ἀλήθειαν,*[207]) durfte sich nimmermehr zum *προδοῦναι* hinreißen lassen.

Als Liberius in Rom einzog, rief Constantius — das klingt beinahe wie Hohn — den Römern zu:[208])

Habetis Liberium, qui qualis a vobis profectus est melior reverteretur. Da hat Hieronymus diesen Einzug doch richtiger beurtheilt, wenn er schreibt:[209])

Liberius taedio victus exilii in haereticam pravitatem subscribens, Romam quasi victor intravit.

So steht denn das wahre Liberiusbild in der Kirchengeschichte da als einer der unzähligen historischen Beweise gegen die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs. Liberius, ein treu und hoch veranlagter Mann, fiel und fiel sehr tief. Wenn wir aber auch dies unbedingt anerkennen, so vergessen wir es dem Liberius nicht, daß er vorher lange festgestanden und treu bekannt hat, wie die Thatsache, daß Melanchthon das Leipziger Interim unterzeichnet, der evangelischen Kirche zwar Grund zu tiefer Trauer giebt, aber sie nicht berechtigt, Melanchthons frühere Großthaten zu vergessen.

Cap. III. Hilarius von Pictavium.

Unter der grenzenlosen Verwirrung, die Constantius durch die Verfolgung des Athanasios geschaffen, reifte im Abendlande ein mächtiger Zeuge heran, den wir um so lieber an dieser Stelle kurz zeichnen, weil wir eben von einer zerbrochnen Säule des Abendlandes haben reden müssen. Da möge denn dem schattenreichen Bilde des Liberius das lichtvolle Bild des Hilarius folgen.

Hilarius,

der theure Mann, den die Zeitgenossen, wenn auch mit einer gewissen Hyperbolie, den Athanasios des Abendlandes genannt haben, besteigt 350 den Stuhl von Poitiers und weidet zunächst seine Heerde dort so still, daß wir ihn weder zu Arelate noch zu Mailand auf der Synode finden. Da tritt unter dem Eindruck, den die furchtbare Synode von Mailand gemacht, Hilarius mit vollster Kraft in

---

207) Athanasios Apol. I, 807 C.

208) Möller bei Herzog VIII, p. 648.

209) Hieronymus chronic. bei Hefele I, p. 662 ff.

den Kampf ein. Er hebt sofort die Kirchengemeinschaft mit Ursacius und Valens, so wie mit seinem Metropoliten Saturnin von Arelate auf, schreibt sein erstes Buch an den Kaiser,[210]) und organisirt darauf 356 auf der Synode zu Biterrä[211]) einen festgeschloßnen Widerstand des Gallischen Episkopates gegen den Eusebianismus. Der Kaiser schickt ihn nach Phrygien in die Verbannung. Sein Exil hat nahezu 4 Jahre gedauert, nämlich bis zum Frühjahr 360. Er hat diese Zeit fürs Reich Gottes herrlich genützt, hat im Oriente fruchtbare Beziehungen mit allen großen Streitern angeknüpft, die Kämpfer für die reine Lehre angefeuert und seine Hauptwerke geschrieben, sein dogmatisches Hauptwerk „de trinitate“ und die historischen „ad Constantium libri tres“ und „de Synodis adversus Arianos.“[212]) Durch diese Schriften, aus denen theologische Tiefe und gewaltiger Muth hervorleuchtet, hat er aufs Abendland einen außerordentlich nachhaltigen Einfluß geübt und im Hinblick auf sie characterisirt Möhler[213]) den theuren Gottesmann treffend so: „In Gallien begann um dieselbe Zeit ein glänzender Stern sein mildes, freundliches Licht in die nächtlichen Stürme der argen Zeit zu senden, der heilige Hilarius von Poitiers. Er besaß eine ungemeine Tiefe des Geistes und dieser gleich war dessen Schärfe.“ Hilarius selbst aber hat sich ein herrliches Ehrendenkmal gesetzt durch sein Bekenntniß an den Kaiser:[214])

Catholicus[215]) sum, nolo esse haereticus, christianus sum non Arianus et melius est mihi, in hoc saeculo mori, quam alicujus privati potentia dominante

castam veritatis virginitatem corrumpere

und durch sein herrliches Zeugniß von Christo:[216]) Est enim unigenitus deus et deus verus et deus magnus et super omnia deus et omnis lingua confitebitur, quia dominus Jesus Christus in gloria patris est. Haec ego in spiritu sancto ita credidi, ut ultra hanc de domino Jesu Christo fidem non possim doceri.

---

[210]) Hilarius lib. I ad Const.

[211]) Hefele I, 642.

[212]) Gieseler I, 363 K.

[213]) Möhler Athan. p. 420.

[214]) Hilarius ad Const. p. 538.

[215]) catholicus natürlich im altkirchlichen Sinne „der Katholiker“ im Gegensatz zum Arianer.

[216]) Hilarius ad Const. p. 346.

Als Theologe ist Hilarius ein durchaus originaler Geist. Seine Schrift de trinitate construirt zwar mit zarter Treue in Athanasianischen Bahnen, aber überall bricht die Eigenart seines reichen Geistes durch. Ja oft zeigt er bei der Motivirung Nikänischer Triadologie eine solche überraschende Selbstständigkeit, eine solche Tiefe der Invention, daß er nach diesen Richtungen hin von allen vor-Augustinischen Abendländern unzweifelhaft der Größte ist. Freilich ist der Genuß an der Pictaviensischen Theologie nicht mühelos zu erlangen. Ihr Styl ist schwerfällig, oft änigmatisch dunkel, manche und zwar mitunter die tiefsten Gedanken sind nur angedeutet, aber hat man sich im Schweiße des Angesichtes in Hilarius hineingearbeitet, dann erfährt man auch reiche Erquickung. Jedenfalls gehört „de Trinitate“ zu den Perlen ersten Ranges der Theologie aller Zeiten.

Auch als Historiker ist Hilarius von höchster Bedeutung. Ja er ist für das Decennium von 350—360 nächst Athanasios die erste und vornehmste Quelle. Er hat ein lebhaftes Interesse an Documenten und eine entschiedne kritische Begabung. Freilich steht dem leichten Verständniß seiner historischen Schriften wieder seine schwerfällige dunkle Diction im Wege.

Der evangelischen Christenheit aber ist Hilarius auch noch aus einem besondern Grunde theuer. Er hat in der Ehe gelebt. Das steht historisch fest und ist nicht nur, wie Semisch[217]) sagt „eine ungewisse historische Überlieferung.“ Den Beweis hat Georg Calixt[218]) überzeugend geführt aus der Vita Hilarii von Venantius Fortunatus, die Laurentius Surius edirt hat. Gesegnet muß des Hilarius Ehe gewesen sein; denn Baptist Mantuanus sagt und singt von ihr:[219])

> Non nocuit tibi progenies, non obstitit uxor
> Legitimo conjuncta thoro, non horruit illa
> Tempestate deus thalamos, cunabala aedas

und dann weiter:

> patrum . . .
> . . . vitae fuit melior cum conjuge, quam nunc
> Nostra sit exclusis thalamis et conjugis usu.

Es ist, als hätte der Herr auch dadurch eine feine Harmonie zwischen Orient und Occident in dem großen vierten Säculum herstellen

---

217) Semisch bei Herzog VI, p. 416 Artic. Hilarius.

218) Georg Calixtus de conj. cleric. p. 278 ff.

219) Ibidem.

wollen, daß er trotz des gewaltigen Zuges der Zeit zur Askese in jeder der beiden Reichshälften unter den Kämpfern ersten Ranges je einen beweibten Bischof geschenkt hat, dort den Nyssener, hier den Pictavienser. Wir meinen durchaus nicht, mit diesen wenigen Grundstrichen der Bedeutung gerecht geworden zu sein, die Hilarius für die Kirche überhaupt hat, aber eins wollten wir erreichen, wir wollten Interesse wecken für diesen großen Zeugen der Wahrheit und dazu anwerben, in seinen Werken zu forschen.

Cap. IV. Athanasios während seines dritten Exils.

Die sechs Jahre während seines dritten Exils hat Athanasios in Ägypten in der Verborgenheit verlebt, wahrscheinlich zum größten Theil in den abgelegnen Klöstern der nitrischen Wüste. Es zeugt für die Treue der ägyptischen Mönche, daß der gehetzte Gottesmann so lange verborgen bleiben konnte. Er hat während dieser Zeit ernst im Schweiße seines Angesichtes gearbeitet, aber seine Arbeit war andrer Art, wie die der beiden ersten Exile. Damals galt es die Kämpfer zu sammeln zum Entscheidungskampf. Jetzt war dieses Werk gethan. Jetzt galt es, den innern und äußern Erwerb seines reich gesegneten Lebens für die Nachwelt zu bewahren, und so hat denn Athanasios die 6 Jahre eines unfreiwilligen Otiums zu seinen bedeutendsten schriftstellerischen Arbeiten verwendet. In welcher Folge diese erschienen, hat Sievers[220]) in der Einleitung zur Vita acephala überzeugend nachgewiesen. Die erste Frucht des Exils, geschrieben zwischen der Proclamirung und der factischen Einführung des Georgios, also zwischen dem 8. Febr. 356 und dem 24. Febr. 357 war der:

Brief an die Bischöfe Ägyptens und Libyens.

Dann folgte geschrieben zwischen dem 24. Febr. 357 und dem 2. October 358 die große historische Hauptschrift:

Die Apologie an den Constantius.

Nach Pfingsten 358, das ist schon nach dem Widerruf des Hosios, ist geschrieben:

Περὶ τῆς φυγῆς.

In derselben Zeit, aber noch vor dem 2. October 358, weil sie die Vertreibung des Georgios noch nicht erwähnt, ist die große Schrift verfaßt:

---

[220]) Sievers vita aceph. p. 136 § 24.

Ad Monachos.

Innerhalb der Jahre 358 und 359 ist auch die Schrift:

de Synodis

edirt, wenn sie auch an einzelnen Stellen später eine Überarbeitung und Bereicherung durch Nachtragung von Ereignissen, zum Beispiel vom Tode des Constantius erfahren hat.

Wie Sievers dazu kommt, die Grenzen der Intervalle, innerhalb deren die Hauptschriften des Athanasios verfaßt sind, bis auf den Tag festzusetzen, wolle man bei ihm selber einsehen. Sievers's feiner Geist schafft sich für die Chronologie der Athanasianischen Schriften feste Anhaltspunkte.

Der Ernst schriftstellerischer Arbeit und die wohlthuende Stille der Verborgenheit hatte dem Athanasios den starken Geist und das reiche Herz erquickt, als die Nachricht von des Constantius Tode und von Julians Thronbesteigung ihn erreichte. Bald folgte Julians Edict vom 8. Febr. 362, welches die verbannten Bischöfe zurückrief. Es gestattete auch dem Athanasios die Rückkehr zu der Gemeinde, die ihn mit Jubel begrüßte. Freilich war es vorauszusehen, daß ihre Freude nur eine kurze sein werde. Julian hatte die Bischöfe zurückberufen in der stillen Hoffnung, daß diese Zurückrufung Kampf und Streit in die Gemeinden hineintragen werde, da aber Athanasios in seine Alexandrinische Gemeinde immer den Frieden brachte, so war ein neuer Bruch zu erwarten.

Sechster Abschnitt.

Der Feierabend.

Cap. I. Das vierte Exil.

Schon am 23. October 362 entsetzte Julian den Athanasios wieder. Der Bischof hatte nämlich nach seiner Rückkehr sofort mächtig zu arbeiten angefangen und der Herr hatte sich wieder durch Ströme von Segen zu seiner Arbeit bekannt. So hatten sich auch heidnische Frauen aus vornehmen Geschlechtern Ἑλληνίδες γυναῖκες τῶν ἐπισήμων bei ihm zur Taufe gemeldet. Das war dem Julian hinterbracht worden, und sofort hatte er an den Präfecten Ekdikios[221]) den Befehl gesandt, den ὁ θεοῖς ἐχθρὸς Ἀθανάσιος, den ὁ μιαρός noch vor den Kalenden des December bei Strafe von 100 Pfund Goldes aus der Stadt zu schaffen. Athanasios zog sich nach der Thebaïs zurück. Nach Julians Tode fand zuerst brieflich und dann mündlich der gesegnete Verkehr mit dem Kaiser Jovian statt und mit einem Briefe desselben ausgestattet hielt der Bischof nach Herstellung des Kirchenfriedens (ecclesiasticis rebus compositis) am 13. oder 20. Februar 364 in Alexandreia abermals seinen Einzug.[222])

Cap. II. Das fünfte Exil.

Über dessen Dauer bitten wir Cap. II des ersten Abschnittes „zur Chronologie" zu vergleichen. Ein Exil im strengsten Sinne war es übrigens nicht, denn der Bischof blieb ja in Alexandreia und wohnte sogar in der bischöflichen Sommerresidenz. Er mußte sich aber während dieser Zeit jeglicher bischöflichen Functionen enthalten.

Cap. III. Die letzten sieben Jahre.

Es war dem Athanasios vergönnt, die letzten Jahre seines kampfes- und siegesreichen Lebens inmitten seiner Heerde auf dem Patriarchenstuhl ruhig verleben zu dürfen, bis er am 3. Mai 373 in Frieden heimging, nach unsrer Rechnung 73 Jahre, nach der recipirten 75 Jahre alt.

[221]) Julian Epist. VI.

[222]) Vita aceph. c. 8 p. 156.

Es ist nun eine scheinbare Incongruenz, daß wir bis zum dritten Exil das Leben und die Arbeit des Athanasios so in Extenso beschrieben, über die letzten 17 Jahre aber nur summarisch referirt haben. Das Erste war nöthig, um die wunderbare Erscheinung erklärlich zu machen, daß eine einzige geistgesalbte Persönlichkeit der Kirchengeschichte eines ganzen Säculums ihre Signatur aufzudrücken vermocht. Das Zweite war statthaft, weil nach 356 Athanasios zwar immer noch der Erste bleibt, wiefern er von allen großen Männern der Zeit als solcher freudig anerkannt, wiefern sein Rath überall begehrt und willig befolgt wird, aber er steht nicht mehr allein da. Die Männer seiner Schule übernehmen die Fortführung seiner Arbeit, wie wir das bezüglich des Orientes im vierten Buche: „Die drei großen Kappadoker" zeigen werden. Wir verwahren uns ausdrücklich gegen die Anschauung, als seien wir in der Zeichnung des dritten Drittels des Athanasianischen Episkopates darum kurz gewesen, weil etwa der Held innerlich schwach geworden und von ihm nicht viel zu sagen wäre. Gegen jeden Verdacht des inneren Altwerdens schützt den Athanasios wohl ausreichend die doppelte Thatsache, daß er im letzten Lustrum und im achten Decennium seines Lebens noch die gewaltigen Briefe an den Serapion hat schreiben und dadurch die Constantinopolitanische Entscheidung in der Pneumatologie wesentlich hat fördern und daß er kurz vor seinem Tode den geistvollen Briefwechsel mit seinem Adepten Basileios dem Großen hat führen dürfen. Das war des Athanasios Euthanasie, daß er trotz der beispiellosen Kämpfe und Leiden, die ihm der Herr beschieden, aus der militans in die triumphans eilen durfte im Vollbesitz seiner geistigen und geistlichen Kraft. Sein Name aber steht mit Lapidarschrift in die Geschichte des Reiches Gottes eingeschrieben. Er ist, wie er heißt, nämlich in Wahrheit ein

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ.

Freilich in weiten Kreisen der Theologen unsrer Tage scheint man das *α* privativum vor der Wurzel *θαν* — im Namen des Athanasios ganz vergessen zu wollen. Es wäre ein reicher Lohn des über unsern Athanasianischen Studien freudig vergoßnen Schweißes, wenn es dem Herrn gefiele, wenigstens an einigen jungen Theologen unser zweites Buch dahin zu segnen, daß sie sich gelobten, als *ἀντίδοτον* gegen die arianisch inficirte Zeitrichtung sich aus der Schatzkammer der theologia Athanasiana in ernster eigner Forschung scharfe Waffen zu holen.

Drittes Buch.

Innere Geschichte des Arianismus und der übrigen mit ihm zusammenhängenden Häresien.

Es ist nun eine scheinbare Incongruenz, daß wir bis zum dritten Exil das Leben und die Arbeit des Athanasios so in Extenso beschrieben, über die letzten 17 Jahre aber nur summarisch referirt haben. Das Erste war nöthig, um die wunderbare Erscheinung erklärlich zu machen, daß eine einzige geistgesalbte Persönlichkeit der Kirchengeschichte eines ganzen Säculums ihre Signatur aufzudrücken vermocht. Das Zweite war statthaft, weil nach 356 Athanasios zwar immer noch der Erste bleibt, wiefern er von allen großen Männern der Zeit als solcher freudig anerkannt, wiefern sein Rath überall begehrt und willig befolgt wird, aber er steht nicht mehr allein da. Die Männer seiner Schule übernehmen die Fortführung seiner Arbeit, wie wir das bezüglich des Orientes im vierten Buche: „Die drei großen Kappadoker" zeigen werden. Wir verwahren uns ausdrücklich gegen die Anschauung, als seien wir in der Zeichnung des dritten Drittels des Athanasianischen Episkopates darum kurz gewesen, weil etwa der Held innerlich schwach geworden und von ihm nicht viel zu sagen wäre. Gegen jeden Verdacht des inneren Altwerdens schützt den Athanasios wohl ausreichend die doppelte Thatsache, daß er im letzten Lustrum und im achten Decennium seines Lebens noch die gewaltigen Briefe an den Serapion hat schreiben und dadurch die Constantinopolitanische Entscheidung in der Pneumatologie wesentlich hat fördern und daß er kurz vor seinem Tode den geistvollen Briefwechsel mit seinem Adepten Basileios dem Großen hat führen dürfen. Das war des Athanasios Euthanasie, daß er trotz der beispiellosen Kämpfe und Leiden, die ihm der Herr beschieden, aus der militans in die triumphans eilen durfte im Vollbesitz seiner geistigen und geistlichen Kraft. Sein Name aber steht mit Lapidarschrift in die Geschichte des Reiches Gottes eingeschrieben. Er ist, wie er heißt, nämlich in Wahrheit ein

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ.

Freilich in weiten Kreisen der Theologen unsrer Tage scheint man das *α* privativum vor der Wurzel *θαν* — im Namen des Athanasios ganz vergessen zu wollen. Es wäre ein reicher Lohn des über unsern Athanasianischen Studien freudig vergoßnen Schweißes, wenn es dem Herrn gefiele, wenigstens an einigen jungen Theologen unser zweites Buch dahin zu segnen, daß sie sich gelobten, als *ἀντίδοτον* gegen die arianisch inficirte Zeitrichtung sich aus der Schatzkammer der theologia Athanasiana in ernster eigner Forschung scharfe Waffen zu holen.

Drittes Buch.

Innere Geschichte des Arianismus und der übrigen mit ihm zusammenhängenden Häresien.

Wie es die Aufgabe des II. Buches gewesen ist an der Hand der innern und äußeren Lebensgeschichte des Athanasios zu zeigen, wie sich die gewaltigen Kräfte des Glaubens zur Entscheidungsschlacht in diesem großen Geisteskampfe zusammengerafft und zusammengefaßt, so wird das III. Buch zu zeigen haben, wie sich die kräftigen Irrthümer der Häresie innerlich zerrieben haben, wie sie dem unerbittlichen Gesetz von der schiefen Ebene voll und ganz ihren Tribut gezahlt. Auch hier hoffen wir, daß die Festigkeit der innern Construction die äußerlich lose Fügung ex post legitimiren werde.

Erster Abschnitt.

Innere Geschichte des Arianismus bis Eunomios.

Cap. I. Die beiden Eusebier und die Eusebianer. *Οἱ περὶ Εὐσέβιον.*

Die innere Geschichte des Arianismus zu schreiben, ist eine um so mühevollere Arbeit, als es bei vielen Trägern dieser Häresie außerordentlich schwer ist, den Kirchenpolitiker und den Theologen sauber zu sondern. Ja bei einzelnen der Männer, die grade am häufigsten und äußerlich schärfsten hervortreten, dürfte es gradezu ganz vergebliche Mühe sein, ihr theologisches System darzustellen, weil sie gar kein solches haben, sondern weil ihre Haltung in den einzelnen Hauptphasen des Streites lediglich aus persönlichen Motiven von zum Theil sehr unlauterer Art resultirt. Wie machst du es, um von dem kleinen Berytos nach dem mächtigen Nikomedien, wie machst du es, um von dem verblassenden Nikomedien nach dem mächtig erblühenden Constantinopel translocirt zu werden? Diese Fragen haben die Theologie des Nikomediers wesentlich bestimmt, wenigstens mit bestimmt. Berytos, Nikomedien, Constantinopel — das waren die Hauptstationen in der Laufbahn dieses Eusebios und zugleich die Wendepunkte für die Motive seiner Theologie.

Wie aber diesem die Herrschsucht zum Fallstrick wurde, so ward dem andern die persönliche Eitelkeit zur Schlinge. Der Cäsarienser hatte sich hineingelebt in das süße Bewußtsein, der gelehrteste Theologe seiner Zeit zu sein. War doch unter seinen Auspizien in Cäsarea eine Schule erblüht, die zwar das Eindringen in die Tiefen der entscheiden-

den Heilsfragen sorgfältig mied, die aber doch ein reiches formales Wissen vermittelte. Dieser Mondschein der Cäsariensischen Schule hatte nun aber plötzlich seinen Glanz verloren, als zu Alexandreia in Athanasios eine helle theologische Sonne aufgegangen war.

Wie Luther den Erasmus verdunkelt hat, so Athanasios den Eusebios. Den Verlust seiner führenden Stellung aber konnte Eusebios nie verwinden. Darum ist seine theologische Haltung wesentlich mitbestimmt durch das persönliche Motiv: wie machst du es, um möglichst viel von deiner früheren Präponderanz zu retten? Aus psychologischen Vorgängen allein läßt sich die schmähliche Haltung erklären, die Eusebios Pamphilu als Präsident der Synode von Tyros 335 eingenommen hat. Nicht blos jeder orthodoxe, sondern überhaupt jeder ehrliche Mann muß, wenn er die Quellen kennt, rückhaltslos anerkennen, daß sich der Cäsarienser schwer dadurch compromittirt hat, daß er sich zum Leiter der schmachvollsten Verfolgung des großen Athanasios hergegeben. Drei Fälle sind ja nur möglich. Entweder Eusebios war ein so unbedeutender Geist, daß er die widerlichen Lügengespinnste von Tyros nicht zu durchschauen vermochte, oder er war ein so niedriger Character, daß er keinen Act sittlicher Erniedrigung darin erblickte, der Führer solcher Männer zu sein, oder endlich, der intellectuelle und ethische Defect wirkten zusammen und erzeugten diesen innern Collapsus. Wir vertreten die dritte Ansicht. Eusebios war Beides, ein kleiner Geist und ein schwacher Character. So viel er auch als Sammler geleistet, so bewunderungswürdig auch sein Fleiß ist, Geist und Leben lassen seine Schriften durchweg vermissen. Wir haben Alles sorgfältig studirt, was von Eusebios auf uns gekommen ist, wir haben viel gelehrtes Material darin gefunden, aber auch nicht einen einzigen bedeutenden originellen, die Theologie wesentlich befruchtenden Gedanken. Nun hatte sich Eusebios eingeredet, der consequente Athanasianismus streife hart an die Grenze des Sabellianismus, und wenn er auch aus Noth zu Nikäa dem: ὁμοούσιον εἶναι zugestimmt und einen offnen Kampf gegen das Nikänum nicht gewagt hatte, so war ihm doch die geheime Unterwühlung des Nikänischen Symbolums durchaus sympathisch, ja er sah nach 325 in ihr seine theologische Lebensaufgabe. Die Christologie allmählich zurückzubilden auf den Standpunkt der vornikänischen Subordination, das war das Ziel seiner Arbeit. Aus diesen Anschauungen leitete Eusebios für sich einen Rechtstitel ab, das Ansehen und den Einfluß des Athanasios zu untergraben. Daß Athanasios die volle biblische Wahrheit

vertrat, und daß in seinem großartigen System auch nicht der leiseste Schein einer Ueberschreitung der Schriftgrenzen vorhanden war, das zu erkennen, dazu fehlte dem Eusebios das Sensorium. Sein matter, schwungloser, elementarer Geist fühlte sich heimisch nur in den rational-supranaturalen Kategorien, für die höheren, in denen der Adel Athanasianischer Geistestiefe seine Lebensluft fand, fehlte ihm jedes innre Verständniß. Das war sein intellectueller Defect. Wenn er aber jedes, selbst das verwerflichste Mittel im Kampf gegen Athanasios sich gefallen ließ und selbst mit seinem persönlichen Einfluß deckte, so erklärt sich dies aus seiner maßlosen Eitelkeit. Wie er gern schmeichelte, so ließ er sich gern schmeicheln. Nun mochten ihm seine Freunde vorreden, wenn erst Athanasios gefallen sei, werde ihm, dem Eusebios, selbstverständlich die Führerschaft in der Kirche wieder zufallen. Das glaubte er und in diesem Glauben fühlte er sich wohl. Das war sein ethischer Defect. So etwa erklären wir uns die psychologischen Vorgänge, welche den Vater der Kirchengeschichte bis in solche Untiefen herabbrachten. Freilich hat ihm diese Haltung nach dem Zeugniß des Epiphanius[1]) zu Tyros selbst eine schwere Stunde bereitet. Der ägyptische Bischof Potamon erinnerte ihn ziemlich unsanft daran, daß er, nämlich Eusebios, in der Maximianischen Verfolgung, in welcher der Sprecher zum Confessor geworden war und ein Auge verloren hatte, sich durch schimpfliche Connivenz dem Confessorenthum entzogen habe. Semisch[2]) bekämpft zwar diese Beschuldigung und erklärt sie aus der Heftigkeit und Gereiztheit des Anklägers. Er behauptet auch, das spätere kirchliche Ansehen des Eusebios sei unerklärlich, wenn ein solcher Makel an dem Bischof gehaftet hätte. Wir verkennen das Gewicht dieses Semischschen Argumentes nicht, geben auch gern zu, daß die nichtswürdige Art, mit der zu Tyros dem Athanasios mitgespielt worden, einen feurigen und dabei heftigen Athanasianer, wie Potamon es war, leicht dazu verleiten konnte, eine der Vergangenheit angehörige Schwäche des Präsidenten dieser Versammlung im grellsten Lichte darzustellen. In jedem Falle ist der Vorgang ein wichtiges Stimmungsbild, welches zeigt, wie niedrig man von dem Heldenthume des Eusebios dachte.

Doch aber waren bei den Eusebiern neben den persönlichen Motiven immer noch gewisse sachliche vorhanden.

---

[1]) Epiphanius haereses. 68, 7.

[2]) Semisch bei Herzog IV, p. 391.

Ihr wirklich theologisches Interesse läßt sich im Wesentlichen auf folgende Gesichtspunkte zurückführen:

1. Sie hatten eine entschiedne Abneigung gegen die dogmatisch scharfe Ausgestaltung der heiligen Theologie, in welcher nur ἡ ἀλήθεια und τὸ ψεῦδος übrigbleiben, in welcher aber kein Platz mehr vorhanden ist für die Fiction der Gleichberechtigung verschiedner Theologieen. Eben weil sie Mittelparteimänner vom reinsten Wasser waren, war ihnen ein System zuwider, welches zur klaren Entscheidung drängte, und da in diesem System das ὁμοούσιος das eigentliche Centrum war, so spitzte sich ihre Theologie negativ zum Haß gegen das Homousios zu.

2. Sie waren, wie wir bezüglich des Cäsarienſers schon angedeutet haben, groß geworden in dem bequemen christologischen Fahrwasser der Subordination des Sohnes. Nun hatte ja factisch die Subordination als Form der Christologie bestanden in den ersten Jahrhunderten, in denen doch die Kirche die edle Blüte des Märtyrerthums getrieben. Den noch nicht überwundenen Rest von Subordination, diese formale Lücke, hatte damals der Herr unter seiner Langmuth und Geduld getragen, so lange die Nöthigung, für den Herrn Jesum Gut und Leben hinzugeben, als thatsächliches Correlat für die Vertiefung der Christologie vorhanden war. Als aber die Märtyrerkirche zur Staatskirche sich umformte, da erweckte der Herr sofort das große Rüstzeug, welches in der Homousie den Subordinatianismus total überwinden sollte. Wer nun gegen die Homousie ankämpfte, der bäumte sich gradeso gegen des Herrn Rath auf, wie im Reformationszeitalter jeder, der gegen Luthers sola fide Sturm gelaufen. Die Eusebier aber schrieben als Losung auf ihre Fahne: zurück zur vornikänischen Subordination.

3. Origenes erschien ihnen als der Mann, der allen theologischen Richtungen genügen könne. Er hatte ja einerseits die Subordination (δεύτερος θεός) und doch er bahnte aus ihr heraus für eine tiefere Christologie den Weg (ἀεὶ γεννᾷ ὁ πατὴρ τὸν υἱόν). In Origenes könnten sich also etwa alle Richtungen zusammenfinden, wiefern die Nikäner sich als origenistische Rechte und die Eusebianer sich als origenistische Linke constituirten. Darum wurde es der dritte Angelpunkt ihrer Theologie, den Origenes als den Theologen κατ᾽ ἐξοχήν zu feiern. Sie trieben einen Origenes-Cultus gradeso, wie die Eusebianer unsrer Tage einen Schleiermacher-Cultus treiben. Nun that ihnen zwar die Athanasianische Schule nicht den Gefallen, über den Origenes herzufallen, im Gegentheil sie würdigte und schätzte ihn nach seiner formalen Be-

deutung vollständig, aber sie überwand ihn doch material völlig und gründete eine Christologie, die in formaler Hinsicht dankbar an Origenes anknüpfte, die aber inhaltlich entschieden und bewußt Athanasianisch und darum Antiorigenistisch war.

Das waren etwa die äußeren und inneren Stimmungen der beiden Eusebier.

Um diese beiden Männer sammelte sich nun zunächst Alles, was gegen die volle Athanasianische Christologie war, also alle offnen oder verkappten Anti-Athanasianer, und sie alle zusammen bildeten die Partei: *οἱ περὶ Εὐσέβιον*. Will man in dieser Partei einen rechten und einen linken Flügel unterscheiden, dann waren die Rechten die, welche mehr nach Cäsarea, und die Linken die, welche mehr nach Nikomedien hin gravitirten, oder die Rechten die, bei denen das theologische Interesse immer noch stärker war, als das kirchenpolitische, und die Linken die, die ihre Theologie überhaupt in den Dienst der Kirchenpolitik stellten. Man beachte wohl, daß der Einigungspunkt in dieser Mittelpartei zunächst nur ein negativer war. Nur in dem Haß gegen das *ὁμοούσιος*, nur in der Feindschaft gegen Athanasios waren sie einig. Ein Bund aber, der lediglich durch die Negative zusammengehalten wird, ist seiner ganzen Natur nach ein bloßer Kampfesbund ad hoc. Er fällt mit innerer Nothwendigkeit auseinander, sobald der Sieg erfochten ist, so bald vom Niederreißen zum Aufbauen fortgeschritten werden soll. Das ist denn auch mit den Eusebianern geschehen. Bis zur Mailänder Synode 355 scheinen sie ein Ganzes zu sein. Nach ihrem Siege zu Mailand aber stieben sie in ihre Atome auseinander. Bis zum Tage von Mailand heißen sie noch: *οἱ περὶ Εὐσέβιον*, obwohl beide Gruppenhäupter längst gestorben waren, obwohl längst die aula regia des Kaisers Constantius der eigentliche focus der Eusebianer geworden war. Man hielt den alten Namen fest, um der Mittelpartei ein theologisches Ursprungszeugniß auszustellen.

Unter den Eusebianern waren allmählich noch bei Lebzeiten der beiden Führer Männer in die Höhe gekommen, die, solange die Mittelpartei äußerlich noch zusammenhielt, Führer der einzelnen Gruppen waren, und die sich dann beim Auseinanderfallen der Partei zu selbstständigen Parteihäuptern emporschwangen. Von diesen Männern und Gruppen haben wir nun im Folgenden zu handeln.

Cap. II. Die Mösische Gruppe.
Ursacius und Valens.

In das traurige Erbe des Eusebios von Nikomedien war vor allen Dingen eine Gruppe von jüngeren Mösischen Bischöfen eingetreten: Ursacius von Sigidunum, Valens von Mursia und Germinius von Sirmium. Der Letztere hat nur vorübergehend eine Rolle gespielt. Wir begnügen uns darum damit, ihn nur genannt zu haben, und berücksichtigen bei der folgenden Darstellung nur die beiden Ersteren. Ursacius und Valens waren beide unmittelbare Schüler des Areios. *Οἱ καὶ τὴν ἀρχὴν ὡς νεώτεροι παρ' Ἀρείῳ κατηχήθησαν* berichtet Athanasios[3]) ausdrücklich. Wir irren wohl kaum, wenn wir annehmen, daß sie als Jünglinge das Didaskaleion in Alexandreia besucht und dann als Priestercandidaten die *τῶν θείων γραφῶν ἐξήγησις*[4]) bei dem damaligen Presbyter Areios[5]) gehört haben. In noch jugendlichem Alter gelangten sie auf ihre beiden Mösischen Stühle. Die eigenthümliche Lage Mösiens, welches die Brücke zwischen Occident und Orient, zwischen dem abendländischen und morgenländischen Sprach- und Culturgebiete war, verlieh ihnen eine über die sonstige Größe ihrer Sprengel weit hinausragende Bedeutung. Sie waren sich dieser Bedeutung voll bewußt und traten mit einer Keckheit und einem Uebermuth auf, die grade so jungen Bischöfen wenig anstanden. Dazu forderten sie eine herbe Kritik heraus: *δύο νεωτέρους καὶ τὴν ἡλικίαν καὶ τὸν τρόπον,* so nennt sie Athanasios,[6]) impii et imperiti adolescentes, so nennt sie Hilarius.[7]) Diese beiden Männer sind über ein Menschenalter hindurch ein schweres Kreuz für die Kirche des Herrn gewesen. Ein theologisches Interesse hatten sie gar nicht. Ihre ganze Theologie bestand aus einem einzigen Paragraphen. Sie fragten allein, wie steht der Kaiser Constantius zu der Frage? Nun war bekanntlich Constantius consequent nur in dem einen Stück, daß er niemals Athanasianer war. Sonst aber hat er der Reihe nach alle Phasen und alle Schattirungen des Arianianismus mit durchgemacht. Er ist bald Ano-

---

3) Athanasios Orat. I, c. Arian.
4) Theodoret I, 2.
5) Meine Arianische Häresie I, p. 41.
6) Athanasios Apol. I, p. 788.
7) Hilarius Fragm. p. 439 Brief an Julius.

möer, bald Homöer, bald Homöusier gewesen. Da ihm nun seine getreuen Hofbischöfe in jeden Sumpf nachsprangen und mit feiner Witterung jeden Wechsel der Windrichtung in der aula regia vorweg verspürten, so finden wir diese trostlosen Möster bald hier, bald dort, aber immer nur da, wo sie ihre Rechnung am Besten fanden. Einer von ihnen, Valens, hat einmal mit diplomatischer Meisterschaft einen förmlichen Theatercoup ausgeführt.

Die Schlacht bei Mursia war geschlagen, Constantius hatte den großen Sieg über den Usurpator Magnentius erfochten. Der Kaiser war in glückseligster Stimmung, denn so bedeutend er als militärischer Organisator war, so unglücklich war er sonst in der Regel als Feldherr. Da erscheint plötzlich, wie ein deus ex machina der Episcopus loci Valens,[8]) gratulirt als Erster dem Kaiser zum Siege und versichert zugleich verbindlich, es sei ihm durch eine Vision der Sieg vorher verkündigt worden. Anstatt während der Schlacht mit seiner Gemeinde auf den Knieen für seinen Kaiser zu beten, antichambrirt er in wohlgedeckter Stellung auf dem Schlachtfelde, um den Reigen der Gratulanten zu eröffnen. Ueberdies erscheint uns die Geschichte mit der Vision sehr verdächtig, da der Herr Männer von dem Schlage des Valens mit Visionen nicht eben zu begnaden pflegt. Natürlich saß von nun an Valens erst recht ganz fest in der Gunst des Constantius.

Besonders schwer haben sich diese beiden Hofbischöfe dadurch am Reiche Gottes versündigt, daß sie die eigentlichen Väter des ausgebildetsten Cäsaropapismus sind. Athanasios erzählt uns mit ergreifender Dramatik eine Episode, die unser eben ausgesprochnes hartes Urtheil actenmäßig bestätigt. Als Constantius auch nach dem Tode seines Bruders Constans, also nach 350, dem Athanasios aus Politik Wohlwollen zeigte, da zitterten die beiden Hofbischöfe für ihr Ansehen. Sie sahen mit Schrecken:[9]) *πρὸς Ἀθανάσιον τῶν ἐπισκόπων συμφωνίαν τε καὶ εἰρήνην*. Dies erfüllte sie *φθόνῳ καὶ φόβῳ*. Da erbaten sie bei dem Kaiser eine Audienz und redeten ihn an: *ὅτε μετέπεμπες τὸν Ἀθανάσιον ὅτι τοῦτον προςκαλούμενος τὴν ἡμετέραν αἵρεσιν ἐκβάλλεις*, und dann als der Kaiser aufmerksam zuhört, reden sie ihn an:

> *ἄρξαι πάλιν οὖν διώκειν καὶ πρόστα τῆς αἱρέσεως καὶ δὲ καὶ αὕτη σε βασιλέα ἔχει.*

[8]) Sulpitius Severus hist. sacra. lib. II, p. 345.

[9]) Athanasios ad Monach. I, p. 828.

Constantius tief gerührt über diesen echt eusebianischen Verrath an der Selbstständigkeit der Kirche, nahm diese ihm dargebotne Krone, dieses *βασιλέα εἶναι* freudig an und merkte sich auch trefflich den Rath: *ἄρξαι πάλιν οὖν διώκειν*. Heidnische Fanatiker haben wohl oft vor-constantinische Cäsaren zur Verfolgung der Christen aufgerufen. Dies peccatum ignorantiae aber fiel unter das erste der sieben Worte des Herrn vom Kreuz; daß aber christliche Bischöfe dem Constantius das *ἄρξαι πάλιν οὖν διώκειν* gegen die Confessionellen zugerufen und ihm als Preis für diese Verfolgung die Freiheit der Kirche ausgeliefert haben, das ist ein unaustilgbarer Brandflecken in der Geschichte der Eusebianer überhaupt und des Ursacius und Valens ins Besondre.

Bald nach dem Schluß der Mailänder Synode und zur Ausführung des Mailänder Decretes, begann die große Hetzjagd gegen die Orthodoxen. Notare und Palastdiener wurden von Stadt zu Stadt geschickt. Ueberall proclamirten sie die Decrete von Mailand und forderten bei Strafe der Verbannung ihre unbedingte Anerkennung, schärften auch den Richtern ein, sie sollten unnachsichtlich gegen alle diejenigen vorgehen, die sich diesen Decreten widersetzten. Zu kaiserlichen Sendboten für diese Verfolgung wurden Ursacius und Valens bestellt.[10]) Wir fragen erstaunt, ob denn die beiden Männer in ihren großen Diöcesen Sigidunum und Mursia wirklich gar nichts zu thun gefunden haben, daß ihnen Zeit zu solchem Dienst geblieben ist. Gründlich wurde die Arbeit gethan. Wie gewaltthätig ins Besondre Valens aufzutreten wußte, kennen wir ja aus der Geschichte der Mailänder Synode selbst. Als nämlich der edle Zeuge Eusebios von Vercelli den Vorschlag gemacht, die Synode solle erst viritim feierlich das Nikänum unterschreiben, dann lasse sich über die Absetzung des Athanasios überhaupt erst verhandeln, und als Dionysius von Mailand sofort die Feder ergriff, um das Nikänum zu unterschreiben, da schlug ihm Valens die Feder aus der Hand und erklärte, so etwas dürfe unter keiner Bedingung geschehen.[11]) Wenn Valens einen solchen Schritt wagte vor den Augen der damals noch in der Kirche tagenden Synode, so können wir uns denken, mit welcher Schonungslosigkeit er und sein Genosse bei der Verfolgung im Einzelnen die armen Opfer behandelt haben mögen. Es

---

10) Athanasios ad Monach. I, 829 B.

11) Hilarius ad Constant. I.

überrascht uns daher nicht, wenn Athanasios[12]) ausdrücklich berichtet, die Bischöfe d. h. die, welche zu Mailand nicht anwesend gewesen, seien vor die weltlichen Richter geschleppt und es sei ihnen einfach nur die Wahl gelassen worden: ἢ ὑπογράψατε ἢ τῶν ἐκκλησιῶν ἀναχωρεῖτε, καθαιρεθῆναι δὲ ὑμᾶς ὁ βασιλεὺς προςέταξεν. Jedenfalls waren sie für alle ihre Gewaltstreiche der Zustimmung des Constantius sicher, denn so gelehrig hatte der Kaiser die cäsaropapalen Lehren seiner Hofbischöfe aufgenommen, daß er zu Mailand in jener berühmten Privataudienz den beiden Bekennern Lucifer und Eusebius von Vercelli auf ihr muthiges Zeugniß:[13]) μὴ εἶναι τοῦτον ἐκκλησιαστικὸν κανόνα das frevelhafte Wort des überspanntesten Cäsaropapismus entgegenschleuderte:

Ὅπερ ἐγὼ βούλομαι τοῦτο κανών.[14])

So haben denn zu Mailand und nach Mailand Ursacius und Valens nicht blos die Reinheit, sondern auch die Freiheit der Kirche verrathen. Sie haben dem Caesaropapismus Thor und Thür geöffnet und die treuen Männer, die zu Mailand ihre Unterschrift verweigert, sind nicht nur Märtyrer der reinen Lehre, sondern auch der freien Kirche. Es kann dies in unsern Tagen gegenüber der versuchten Geschichtsfälschung, als habe der Liberalismus von jeher ein Herz für die Freiheit der Kirche gehabt, nicht oft genug betont werden. Der Cäsaropapismus originirt nicht aus dem Lager der Orthodoxie, sondern auch dem der Eusebianer.

Nun bliebe freilich noch die Möglichkeit offen, daß Ursacius und Valens eben wirklich überzeugte Arianer gewesen und daß sie zwar mit rücksichtsloser Härte, aber doch aus innerer Ueberzeugung die Athanasianer verfolgt haben könnten. Das würde sie objectiv nicht entlasten, aber doch ihre subjective Schuld wesentlich mildern.

Wir müssen zu unserm Bedauern im Interesse rücksichtsloser geschichtlicher Wahrhaftigkeit ihnen Beiden das Beneficium mildernder Umstände unbedingt entziehen und ausdrücklich aus den Quellen constatiren, daß von Ueberzeugungstreue in ihnen keine Spur gewesen, sondern daß sie den geliebten Arianismus sofort würdelos verleugneten, sobald ihr liebes Ich durch sein Festhalten gefährdet war. Das haben sie 10 Jahre vor Mailand gezeigt.

12) Athanasios ad Monach. I, 829.
13) Ibidem p. 831 D.
14) Ibidem.

Die Synode von Sardika hatte 344 den Ursacius und Valens abgesetzt. Freilich äußerlich ausgeführt konnte dies Decret nicht werden, denn Sigidunum und Mursia gehörten kirchlich unter Rom, politisch aber lagen sie in der Reichshälfte des Constantius und so blieben sie denn als kirchlich abgesetzte aber staatlich geschützte Bischöfe factisch im Besitz ihrer Stühle. Aber die Situation erschien ihnen doch gefährlich. Die unmittelbare Nachbarschaft des treuen Athanasianers Kaisers Constans, das Damoklesschwert des zürnenden Julius von Rom über dem Haupte, das wirkte zusammen, um sie zu dem unrühmlichen Entschlusse zu treiben, den Arianismus für eine Zeitlang wegzuwerfen. Schon auf der ersten Mailänder Synode 345[15]) sagen sie sich feierlich von ihm los: *ἀναθεματίσαντες τὴν Ἀρειανὴν αἵρεσιν* und etwa um 347, das ist um die Zeit der zweiten Mailänder Synode, schreiben sie an den Athanasios[16]) eine *φιλικὴ καὶ εἰρηνικὴ ἐπιστολή*, in welcher sie Alles, was sie wider ihn gethan und geredet hatten, für reine Lüge und Verläumdung erklären: *ὁμολογοῦντες, ὅτι πάντα ὅσα πεποιήκασι καὶ εἰρήκασι κατ᾽ αὐτοῦ, ταῦτα εἶναι πάντα ψευδῆ καὶ μόνον συκοφαντίαν.* Freilich war sich Athanasios nicht klar darüber, ob sie wirklich das nagende Gewissen, oder Politik dazu getrieben. Er neigt aber zur zweiten Annahme, denn er sagt: *ὥσπερ ὑπὸ τοῦ συνειδότος μαστιζόμενοι.* Einen ähnlichen Reuebrief schickten sie auch an Julius. Hilarius[17]) hat ihn uns aufbewahrt. Sie sagen in diesem Briefe: profitemur apud Sanctitatem tuam cunctis praesentibus presbyteris fratribus nostris, omnia, quae ante hac ad aures nostras pervenerunt de nomine praedicti (Athan.) falsa nobis esse insinuata et omnibus viribus carere atque ideo libentissime nos amplecti communionem praedicti.

Daß es mit ihrer innern Reue nicht weit her gewesen, beweist ihr schnöder Rückfall zum Arianismus, bei dem sie nicht einmal einen leisen Versuch machen, einen ethischen Grund zu finden, sondern schamlos genug als einziges Motiv für ihre früheren Reuebriefe die Furcht vor Constans angeben (*ὡς διὰ φόβον τοῦ θεοσεβεστάτου Κώνσταντος εἶεν τοῦτο πεποιηκότες*). Dafür müssen sie sich freilich

---

15) Athanasios ad Monach. I, p. 826.

16) Ibidem.

17) Hilarius Fragm. p. 443.

von Athanasios scharf, aber wohlverdient vergleichen lassen mit den *κύνες*, deren Art es sei, *εἰς τὸ ἴδιον ἔμετον ἐπιστρέψαι*, und mit den *χοῖροι*, deren Weise es sei, *εἰς τὸν πρότερον βόρβορον τῆς ἀσεβείας κυλισθῆναι*. Mit welcher Stirn mögen nun 8 Jahre später die beiden characterlosen Männer zu Mailand 355 gegen die überzeugungstreuen Athanasianer gewüthet haben. Es muß viel am eignen Gewissen gesündigt sein, wenn es, der eignen jämmerlichen Schwäche vergessend, gegen die Starken des Herrn so vorgehen kann.

So waren die beiden Hofbischöfe des übel berathenen Constantius.

Cap. III. Die Palästinensische Gruppe.

Akakios und *οἱ περὶ Ἀκάκιον*.

Während Ursacius und Valens sich als traurige Erben des Eusebios von Nikomedien erwiesen haben, wiefern sie das Institut der Hofbischöfe sensu pejore, ein *πάθος*, welches unter dem Nikomedier am Hofe des großen Constantinus in Form einer acuten Krankheit auftauchte, für den Hof des Constantius zum chronischen Leiden machten, so treten die Akakier in das Erbe des andern Eusebios, des von Cäsarea, ein. War ja doch der Führer dieser Gruppe der unmittelbare Nachfolger des Pamphilers auf dem Metropolitenstuhle von Cäsarea und zugleich innerlich dessen Schüler, wenngleich in dem energischen Schüler Akakios der Character der Cäsareensischen Schule in viel selbstständigeren Formen auftritt, als bei dem vorsichtigen Eusebios.

Baronius[18]) hat die geistvolle Hypothese aufgestellt, Akakios sei identisch mit jenem Presbyter, den die sterbende Constantia ihrem Bruder Constantin vermacht und dem dann der sterbende Constantin sein Testament zur Ausantwortung an den zweiten Sohn Constantius übergeben. Beweisen freilich kann die Identität nicht werden, da die Quellen der Zeitgenossen uns im Stiche lassen, aber die innre Wahrscheinlichkeit bleibt der Baronius'schen Hypothese gesichert, weil das ganze Characterbild des Akakios sein zu einem Hofcaplan der Wittwe des Licinius paßt und der oft gradezu dominirende Einfluß, den Akakios auf Constantius gehabt, es in hohem Grade wahrscheinlich macht, daß er sich durch einen Dienst ersten Ranges den Kaiser verpflichtet habe.

---

[18]) Baronius Annales 337, 9.

Jedenfalls umgiebt den Akakios, dies merkwürdige und räthselhafte Parteihaupt, ein romantischer Schimmer.

Akakios dankte dem Eusebios von Cäsarea viel. Er war nach des Sozomenos[19]) Zeugniß: *ὑπ' αὐτοῦ* (Eusebios) *τοὺς ἱεροὺς πεπαίδευται λόγους*. Von ihm hatte er auch dessen großartige Bibliothek geerbt und der Besitz dieser wohl größten theologischen Privatbibliothek des vierten Säculums stärkte natürlich sein Ansehen. Nikephoros[20]) hebt hervor: *καὶ τῇ τῶν βίβλων κτήσει ἐκείνου . . . τῶν ἄλλων διαφέρειν κρινόμενος*. Dabei war Akakios dialektisch und rhetorisch reich begabt — *ἱκανός τε νοεῖν καὶ φράζειν ἀστεῖος*[21]). — Er hatte eine außerordentliche Geistesgegenwart, orientirte sich schnell über die Natur jedes Verhandlungsgegenstandes und hatte eine große Agilität, den richtig erfaßten Kern der Sache sofort in seiner Entgegnung klar darzustellen. So wenigstens beschreibt ihn Philostorgios:[22]) *ἦν δὲ Ἀκάκιος . . . διανοηθῆναί τε πράγματος φύσιν ὀξὺς καὶ λόγῳ δηλῶσαι τὸ γνωσθὲν ἱκανός*. Er hatte auch als Schriftsteller sich versucht und eine vita seines Lehrers Eusebios geschrieben.[23]) Dies biographische Werk ist verloren gegangen. Er muß übrigens noch viele andre Schriften verfaßt haben, sonst könnte ihm Sozomenos[24]) nicht *πολλὰ συγγράμματα* zuerkennen und es müssen seine Schriften immerhin bemerkenswerth gewesen sein, sonst hätte derselbe Gewährsmann sie nicht *λόγου ἄξια* genannt. Unter ihnen befand sich auch eine Streitschrift gegen den Markellos.

Als Eusebios Pamphilu 338 heimgegangen war, wurde Akakios auf den Stuhl von Cäsarea berufen. In dieser einflußreichen durch den Ruhm des Pamphilers noch besonders umstrahlten Metropolitenstellung schwang er sich nun schnell zu einem anerkannten Parteihaupte auf, und es erscheinen nun auf dem Kampfplatze: *οἱ περὶ Ἀκάκιον*, wie sie Athanasios,[25]) *οἱ ἀμφὶ Ἀκάκιον*, wie sie Sozomenos[26]) nennt.

---

19) Sozomenos III, 2.
20) Nikephoros IX, c. 44 p. 790.
21) Sozomenos l. c.
22) Philostorgios IV, 12.
23) Nikephoros IX, c. 3 p. 676 D.
24) Sozomenos l c.
25) Athanasios de Synodis I, p. 881.
26) Sozomenos IV, 23.

Ja nach dem Tode des Nikomediers wird Akakios einer von den *νῦν ἔξαρχοι.*[27])

Welches war nun der Standpunkt der Akakier? Am Kürzesten, aber doch sehr fein charakterisirt sie Athanasios: *ἠρνοῦντο τὰ ἐν Νικαίᾳ γραφέντα.* Feindschaft und entschloßner Kampf gegen das Nikänum, das war das eigentlich Treibende in dieser Partei. Hierin war also Akakios viel entschiedner, als sein Lehrer Eusebios. Deshalb muß er sich von Athanasios[28]) einmal die Frage vorhalten lassen, was er wohl einmal seinem Lehrer Eusebios antworten wolle, der das Nikänum nicht nur selbst unterschrieben, sondern auch durch einen Brief an seine Gemeinde ausgelegt habe?

Welches nun aber die wirkliche eigne christologische Position des Akakios gewesen ist, das ist sehr schwer zu sagen. Akakios war kein durchsichtiger Mann, seine Diplomatie verschleierte oft seine Theologie. Macht ihm doch selbst der arianische Scribent Philostorgios[29]) den Vorwurf: *ὃς ἕτερος μὲν τὴν δόξαν, ἕτερος τὴν γλῶτταν ἦν.* Jedenfalls thun wir ihm nicht Unrecht, wenn wir ihn seinem wirklichen Standpunkte nach auf die entschiedne Linke verweisen. Er war Anomöer, aber mit der entschiednen diplomatischen Elasticität, sich von seinem anomöischen Standpunkte soweit nach dem Centrum hinziehen zu lassen, wie es die augenblickliche Kirchenpolitik erforderte. So etwa sieht auch Dorner[30]) den Akakios an, wenn er über ihn schreibt, er gehöre der Sache nach zu den Arianern, wolle aber orthodoxer scheinen, als er sei. Hätte sich Constantius dauernd zu den Anomöern hinüberziehen lassen, dann wäre Akakios sicherlich Anomöer geblieben, weil aber der Kaiser, der sonst zwar alle Phasen des Arianismus durchgemacht hat, nach kurzem Schwanken den Anomöern gegenüber eine entschieden gegnerische Position einnahm, so sagte sich auch Akakios von ihnen los und schuf eine Partei, welche sich zwischen die Halb-Arianer und die entschiednen Arianer einschob, eine Partei der:

Zwei Drittel Arianer,

wie wir etwa sagen könnten. Am Schärfsten trat diese Neubildung zu Tage auf der in vielfacher Hinsicht entscheidenden Synode zu Seleukeia im Jahre 359. Hier standen sich gegenüber:[31])

---

[27]) Theodoret II, 27.

[28]) Athanasios de Synodis p. 882.

[29]) Philostorgios IV, 12.

[30]) Dorner I, 869.

[31]) Philostorgios IV, 11.

1. Die Ἡμιάρειοι unter der Führung des Basileios von Ankyra mit ihrer Formel:

τὸ κατ' οὐσίαν ὅμοιον

also mit der Wesens-Ähnlichkeit des Sohnes.

2. Die Areiomaniten oder die Aëtianer, deren officieller Führer damals noch Eudoxios war mit ihrer Formel:

τὸ ἑτερούσιον

also mit der Anders-Wesenheit des Sohnes.

Da war denn der Plan des Akakios so angelegt, daß diese beiden Gruppen sich erst gegenseitig aufreiben sollten, dann wollte er wie ein Deus ex machina mit seiner in petto gehaltnen dritten Formel hervortreten. Deshalb veranstaltete er zu Seleukeia eine theologische Disputation, eine ἅμιλλα zwischen Basileios dem Ankyrener und Aëtios. Zwar hatte sich der Bischof zuerst gesträubt, mit einem Diakonos zu disputiren, aber Akakios schlug diesen Widerspruch mit der Bemerkung nieder, hier handle es sich lediglich um eine τῆς ἀληθείας ἐπιζήτησις und mit der habe der hierarchische Rang nichts zu thun.

Der Ankyrener mußte die Disputation annehmen. Es war ein Tag von entschieden weltgeschichtlicher Bedeutung, als Basileios von Ankyra, der Vertreter des Homoiusios, und Aëtios, der Vertreter des Heterusios, mit einander rangen. Die Mittelpartei und zwar deren rechter Flügel sollte nun den Beweis liefern, ob sie im Stande sei, den entschiednen Liberalismus zu überwinden. Die Hamilla endete mit einer Niederlage der Mittelpartei. Aëtios, der Meister in der Disputirkunst, trieb den Ankyrener von Position zu Position und zerbröckelte ihm das einzige wirklich positive Moment der Christologie, welches Letzterer in dem ὁμοιούσιος besessen, und das Resultat war, daß als gesichert aus der Disputation nur ein

ὅμοιος τῷ πατρί

hervorging. Freilich sucht der niedergekämpfte Basileios wenigstens etwas zu retten, indem er das

κατὰ τὰς γραφάς

für dieses ὅμοιος in Anspruch nimmt; denn so faßt Philostorgios (l. c.) den Ausgang der Disputation in eine Summa:

> κατὰ κράτος τῇ τοῦ Ἀετίου γλώσσῃ ἡττήθησαν ὅμοιον τῷ πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς.

So weit sind wir der Darstellung des Philostorgios gefolgt. Über den weiteren Verlauf der Verhandlungen zu Seleukeia ist nun Sozo-

menos[32]) der sicherste Führer. Er berichtet, Akakios, der bis dahin der Disputation aufmerksam gefolgt, habe nun den Entwurf eines Symbolums, ein *βιβλίον*, eine *πίστεως γραφή* aus der Tasche gezogen und dem kaiserlichen Synodalcommissarius Leonas übergeben. Dem eigentlichen Entwurf scheint eine motivirende Vorrede ein *προοίμιον* vorangegangen zu sein. Der wesentliche Inhalt dieses Akakischen Schriftstückes ist:

> *Ἐπεὶ τὸ ὁμΟούσιον καὶ τὸ ὁμΟΙούσιον εἰςέτι νῦν πολλοὺς θορυβεῖ, ἀρτίως δὲ καινοτομεῖν τινες ἐπιχειροῦσι τὸ Ἀνόμοιον τοῦ υἱοῦ πρὸς πατέρα διὰ τοῦτο τὸ μὲν ὁμοούσιον καὶ τὸ ὁμοιούσιον ἐκβάλλειν χρεὼν ὡς ἀλλότριον γραφῶν, ἀποκηρύττειν δὲ τὸ ἀνόμοιον*
>
> *τὸ δὲ ὅμοιον υἱοῦ πρὸς πατέρα σαφῶς ὁμολογεῖν.*

Zur Annahme gelangte dieser *τόμος* des Akakios zunächst noch nicht, der Autor aber nahm ihn, als er die Synode verließ, mit nach Constantinopel als sein kirchenpolitisches Programm. Er gewann für dasselbe vollständig den Kaiser und zwang es ein Jahr später 360 der Synode von

Constantinopel

auf, führte es aber zugleich auch praktisch mit allen Consequenzen durch. Es wurden, und hier folgen wir wieder dem Philostorgios,[33]) zu Constantinopel abgesetzt:

1. *οἱ περὶ Βασίλειον* (Ank.) *καὶ Εὐστάθιον*, also die eigentlichen Semiarianer, unter ihnen auch Makedonios.

2. Auf den durch die Entsetzung des Makedonios freigewordnen Stuhl von Constantinopel wird Eudoxios berufen, der freilich sich vorher von der äußersten Linken losreißen muß.

3. Aëtios wird abgesetzt *διότι τὸ ἀπαράλλακτον εἰςηγήσατο.*

Akakios stand 360 auf der Höhe seiner Macht. Er war Herr der Situation im Morgenlande. Mit der Orthodoxie war der rechte Flügel der Mittelpartei und die äußerste Linke niedergeworfen. Das farblose, dehnbare *ὅμοιος* stand auf dem Plan. Wie es aber zu interpretiren sei, darüber entschieden jedes Mal die Zeitverhältnisse. Akakios selbst hat es nie in einem andern Sinne aufgefaßt, als in dem:

ὅμοιος κατὰ τὴν βούλησιν[34])

---

[32]) Sozomenos IV, 21.

[33]) Philostorgios V, 1.

[34]) Ibidem IV, 11.

also in einem dem Kern nach streng arianischen, nur leise mittelparteilich angehauchten Sinne und es unterliegt keinem Zweifel, daß wenn Constantius auf dem Throne geblieben wäre, Akakios auch diesen seinen letzten Trumpf der morgenländischen Kirche mit schonungsloser Gewalt aufgenöthigt hätte. Da trat des Constantius Tod ein, und mit ihm zugleich brach das Ansehen des Akakios rettungslos zusammen. Dem Apostaten Julian war das Homoion grade so gleichgültig, wie das Homousion und Homoiusion, dagegen war ihm Akakios selbst als ein Liebling des Constantius verhaßt. Als nun aber gar nach dem Gottesgericht über den Apostaten der edle rechtgläubige Jovian den Thron bestieg, da büßte Akakios auch noch den letzten Schimmer von moralischem Ansehen ein. Er wurde jetzt ein eifriger Parteigänger für die Nikänische Rechtgläubigkeit, und da Niemand an eine wirkliche innre Bekehrung dieses Mannes glaubte, so war Akakios von nun an ein moralisch todter Mann. Die Waffenstreckung der Akakier erfolgte nach Sokrates[35]) auf der Synode zu

Antiocheia 363 im Herbst.

Möhler[36]) hebt mit Recht hervor: „Schon in der alten Kirche hatte man einen gerechten Abscheu vor diesem Frevel der Akakianer. Man wußte, daß sie diesen Schritt ohne Glauben, ohne Reinheit thaten, daß sie sich blos an die anschlossen, die das Übergewicht hatten.“ Übrigens hat Akakios die Schmach seiner feilen Gesinnung nicht mehr lange getragen. Er starb noch im Winter desselben Jahres 363[37]).

Ehe wir aber von ihm scheiden, müssen wir noch erwähnen, wie viel Kyrillos von Jerusalem, der berühmte Verfasser der *κατηχήσεις*, durch ihn gelitten. Akakios war grenzenlos herrschsüchtig. Kyrillos war ihm ein Dorn im Auge, weniger wegen seiner dogmatischen Position, denn in dieser Hinsicht hatte sich ja der Katechet erst nach schweren innern Kämpfen zum Nikänischen Glauben hindurchgerungen, sondern wegen der zu Nikäa dem Makarios für den Jerusalemitischen Stuhl zuerkannten kirchenrechtlichen Prärogative, die dem Stuhle von Salem die vierte Stelle einräumte, ohne, wie wir an einer andern Stelle hervorgehoben haben, ihn von dem Nexus mit dem Metropolitenstuhl von Cäsarea zu lösen. Theodoret[38]) giebt richtig als Grund des Kampfes

---

[35]) Sokrates III, 25.
[36]) Möhler Athanasios p. 524.
[37]) Herzog bei Herzog I, p. 111.
[38]) Theodoret II, 27.

zwischen beiden Männern an: *περὶ πρωτείων φιλονεικοῦντες*. Wir könnten also allenfalls den Kampf an sich verstehen, aber die Art, wie ihn Akakios geführt, gereicht ihm zum schweren sittlichen Vorwurf. Er denuncirt auf Grund eines alten Weibergeklätsches den Kyrillos vor dem Constantius, als habe er eine *ἱερὰ στολή*, die einst Constantin der Große der Kirche von Jerusalem geschenkt, verkauft. Man sieht bei dieser Gelegenheit wieder einmal so recht deutlich, wie grundfalsch der alte Aberglaube des Liberalismus ist, als seien hierarchische Gelüste eine Eigenthümlichkeit der Orthodoxen, und als seien die liberalen Parteihäupter das non plus ultra von demüthiger tragender Bruderliebe. Der Kundige weiß, daß die Geschichte das grade Gegentheil bezeugt. Der Katechet Kyrillos hat es schmerzlich erfahren müssen, was es heißt, unter dem milden Stabe eines liberalen Metropoliten zu stehen.

Cap. IV. Die eigentlichen Semiarianer.

Basileios von Ankyra und „*οἱ περὶ Βασίλειον*."
Eustathios von Sebaste.

In der Galatisch-Pontischen Gruppe, so können wir sie nach den Vororten Ankyra und Sebaste nennen, nahm Basileios, der von 336—360 Bischof von Ankyra in Galatien war, eine entschieden führende Stellung ein, ein Mann, der unter den Parteigängern des Liberalismus im vierten Jahrhundert ganz eigenartig dasteht, der als Character und als Theologe um eines Hauptes Länge über alle andern liberalen Theologen dieses Säculums hinausragt. Ihm war es wirklich in vollem Ernst Gewissenssache, die wesenhafte Herrlichkeit des Herrn Jesu zu bekennen. Wir wissen aus dem Munde des Athanasios,[39]) daß der Ankyrener in einer Schrift (*γράψας περὶ πίστεως*) ausdrücklich bekannt hat:

> *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι καὶ μὴ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως*[40]) *τὸν υἱὸν, κτίσμα τε μὴ εἶναι μηδὲ ποίημα ἀλλὰ γνήσιον καὶ φύσει γέννημα, ἀϊδίως δὲ αὐτὸν συνεῖναι τῷ πατρὶ λόγον ὄντα καὶ σοφίαν.*

---

[39]) Athanasios de Synodis I, p. 915 D. ff.

[40]) *Οὐσία* und *ὑπόστασις* werden also vom Ankyrener noch nicht grundsätzlich geschieden. Hier wird der theologische Sprachgebrauch ganz fest durch die Kappadoker.

Der Ankyrener verwahrt sich auch ganz ausdrücklich nach demselben Gewährsmann dagegen, daß das *ὅμοιον εἶναι* genügen könne, der *λύκος* sei dem *κύων* auch *ὅμοιος*, der *χαλκὸς χρυσίζων* sei dem *ἀληθινὸς χρυσός* auch *ὅμοιος* und doch sei ihr Wesen, ihre *οὐσία* ein anderes. Man müsse also schlechterdings auf der *ὁμοιουσία* des Sohnes bestehen. Nach links, dem eigentlichen Arianismus gegenüber sind die Grenzen scharf gezogen, das *κτίσμα* des *ποίημα* wird ohne jede Einschränkung unbedingt abgelehnt, ebenso das *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως*. Dem stehen gegenüber hochwichtige positiv-christologische Lehrmomente. Der Sohn ist *γνήσιον γέννημα*, ja er ist dies *φύσει*, der Sohn ist *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*, es wird von ihm das *ἀϊδίως συνεῖναι τῷ πατρὶ* mit vollster Bestimmtheit ausgesagt. Darum erkennt auch Athanasios[41]) unumwunden an, Basileios und *οἱ περὶ Βασίλειον* seien *οὐ μακρὰν, ἀποδέξασθαι τε τὴν ὁμοουσίου λέξιν*. Warum aber sträubte sich Basileios trotz dieses *οὐ μακρὰν εἶναι* doch so gegen das *ὁμοούσιος*? Es hat ihm doch wahrlich nicht an eindringlichen Mahnungen gefehlt, durch rückhaltslose Anerkennung des *ὁμοούσιος* das Tafeltuch dem Liberalismus gegenüber entschieden zu durchschneiden; denn abgesehen davon, daß Athanasios seinen Werberuf für das *ὁμοούσιος* in der ganzen Christenheit laut ertönen ließ, hatte ja auch der große abendländische Zeuge christologischer Wahrheit, Hilarius,[42]) den Semiarianern in einer tiefen geistvollen und dabei herzenswarmen Diatribe den Nachweis geführt, daß das richtig verstandne *ὁμοούσιος* eben allein in adäquater Weise die volle Wesensherrlichkeit des Herrn bekenne und darum allein eine uneinnehmbare Burg gegen jeden Arianismus sei.

Zunächst müssen wir im Interesse strengster Gerechtigkeit anerkennen, daß der Ankyrener persönlich, eben weil er der Ankyrener war, eine äußre Veranlassung hatte, dem *ὁμοούσιος* zu mißtrauen, weil sein Vorgänger Markellos von Ankyra dieses herrliche Loosungswort mindestens mißverständlich gebraucht hatte. Es war aber den Feinden des Markellos gelungen, in Consequenz des Kampfes gegen Letzteren das *ὁμοούσιος* überhaupt zu verdächtigen. Zu diesen Feinden gehörte Basileios. Er hat ja selbst gegen Markellos geschrieben, ja er mußte mit voller Entschiedenheit gegen seinen Vorgänger auftreten und

---

[41]) Athanasios l. c.

[42]) Hilarius adv. Arian. p. 393—396.

ihn zum Häretiker stempeln helfen, weil ja die Legitimität seines eignen Bischofsamtes davon allein abhing, obs ihm gelang, den Markellos als Häretiker zu erweisen. Gelang ihm das nicht, dann war ja Markellos zu Unrecht abgesetzt, dann saß Basileios zu Unrecht auf dem Stuhle von Ankyra.

Nun wäre es ja für Basileios eine hohe Aufgabe gewesen, zwar den abusus des Wortes ὁμοούσιος, dessen sich sein Vorgänger schuldig gemacht, entschieden abzulehnen, aber den richtigen usus mit voller Treue festzuhalten. Für diese innerlich hohe Mission aber war Basileios nicht scharfsinnig genug. Er krankte an der schweren Illusion, von der sich zu allen Zeiten selbst die Vertreter des äußersten rechten Flügels der Mittelpartei nicht loszumachen vermögen, als dürfe man in Glaubenssachen sich mit der Halbheit begnügen und vor dem Ziehen der letzten Consequenzen des Bekenntnisses zurückbeben. Es ist die Achillesferse der Mittelpartei, daß sie sich gegen Compromisse nicht grundsätzlich abwehrend verhält. Darum gelingt es ihr auch niemals, die Gegner zu überzeugen, daß sie über eine gewisse Grenze mit ihren Compromissen nicht hinauszugehen vermöge. Der entschiedne Liberalismus ist nicht unbedingt im Unrecht, wenn er der Mittelpartei in allen ihren Denominationen zuruft: Wenn ihr überhaupt Compromisse zu schließen vermögt, warum dann nicht ein wenig mehr compromittiren. Darum gehört dem Liberalismus gegenüber nur dem entschiednen Bekenntniß, welchem jedes Compromiß innerlich unmöglich ist, weil jedes eine geistliche Selbstnegation involvirt, weil jedes die Direction des unverletzten Gewissens abrogirt, allein der Sieg. Nur wo die Loosung von Worms: Hier stehe ich, ich kann nicht anders mit vollster Klarheit erklingt, da hat der Liberalismus Respect.

Die Mittelpartei ist zwar befähigt dazu, vorübergehende Erfolge zu erzielen, für eine Zeit die Führerschaft im Reiche Gottes an sich zu reißen, aber sie ist innerlich völlig unfähig, definitiv die Zügel in den Händen zu behalten. Nur der πέτρα ist die Verheißung gegeben, daß sie die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen.

Diese tief schmerzliche Erfahrung hat im vierten Säculum Niemand mehr gemacht, als Basileios von Ankyra. Zwar gelang es ihm zunächst eine großartige Herrscherstellung an sich zu reißen. Auf der Synode zu Ankyra 358 begann sein dominirender Einfluß. Er geht mit Eustathios und Eleusios von Kyzikos selbst als Gesandter der Synode zum Kaiser Constantius. Schon auf dem Wege machen sie erfolgreich Propa-

ganda für ihr Schlagwort *ὁμοιούσιος* und in Constantinopel selbst gewinnen sie sogar den Patriarchen Makedonios. Bezeugt doch Philostorgios:[43]) *πανταχοῦ φοιτῶντες τὸ ὁμοιούσιον συνεκρότουν καὶ πολλῶν πειθομένων καὶ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως Μακεδονίου.* Zu Sirmium befestigt sich ihr Einfluß. Hier stehen sie fest in der Gunst des Constantius, hier bringen sie selbst einen einst starken Helden, den Exul Liberius von Rom, zu Falle, wie Sozomenos[44]) bezeugt, hier erlangen sie vom Kaiser das Zugeständniß, es solle eine große Synode zu Nikomedien gehalten werden. Als Basileios von Sirmium schied, nahm er die bestimmte Hoffnung mit, daß die Hemiareioi, die Semiarianer mit ihrem HomoIusios die Herrschaft in der Kirche erlangen würden. Da aber fingen sich auch schon an die ersten Wolken über ihnen zusammen zu ziehen. Das Erdbeben von Nikomedien vereitelte die geplante Synode, und der Kaiser wurde leicht für den Plan gewonnen, anstatt einer Gesammtsynode deren zwei zu berufen, für die Abendländer zu Ariminum, für die Morgenländer zu Seleukeia. Inzwischen hatte auch Markus von Arethusa im Anschluß an den *μακρόστιχος* in der dritten Sirmischen Formel das Schlagwort:

ὅμοιος τῷ πατρὶ κατὰ πάντα

in die Debatte geworfen. Trotz dieser Sturmwolken kommt Basileios voller Hoffnung nach Seleukeia. Wie's ihm aber hier ergangen, wie ihn Akakios hier an die Wand gedrückt, wie die Halbarianer hier die Herrschaft an die Zwei-Drittels-Arianer ausliefern mußten, wie das *ὁμοιούσιος* dem *ὅμοιος* weichen mußte, wie hier aus dem *ὅμοιος κατὰ πάντα* durch die Taschenspielerkünste des Akakios das *ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς* geworden, hinter welchem als Gespenst sogar das *ὅμοιος κατὰ τὴν βούλησιν* gestanden, das haben wir in dem Capitel: Akakios nachgewiesen. Dort haben wir auch schon berichtet, wie der Ankyrener 360 zu Constantinopel abgesetzt wurde und nun ganz vom Schauplatz abtrat.

Die Führerschaft über die *Ἡμιάρειοι* ging nun seit 360 aus den schwachen, aber doch lauteren Händen des Ankyreners in die unlautern des Eustathios von Sebaste über. Wir vermögen aber von Basileios nicht ohne eine tief tragische Stimmung zu scheiden und sehen seine bleibende Bedeutung fürs Reich Gottes darin, daß er für alle Zeiten auch jedem rechten Flügel der Mittelpartei ein mächtiges Mene mene

---

[43]) Philostorgios IV, 9.

[44]) Sozomenos IV, 14.

tekel zurufen soll, daß er sie durch sein tragisches πάθος von der Homoeusie zur Homousie drängen soll.

Eustathios von Sebaste.

Was an Wandlungen und Schwankungen ein Kirchenmann zu leisten vermag, der keinen festen Grund unter den Füßen hat und dessen Gewissen im Dienste der Kirchenpolitik steht, zeigt uns in betrübendster Weise Eustathios von Sebaste. Er war ein geborner Alexandriner und gehörte dort in den Schülerkreis des Areios (*πάλαι μαθητευθεὶς τῷ Ἀρείῳ*),[45]) das heißt wohl, er wuchs auf (*ἤκμαζε*) in dem Ideenkreise des Areios und wurde später zu seinen genuinsten Schülern gerechnet (*καὶ τοῖς γνησιωτάτοις αὐτοῦ μαθητῶν ἐναριθμούμενος*). Später kam er nach Asien und als ihn der Bischof Hermogenes von Cäsarea wegen seiner Kakodoxien verurtheilte, übergab er plötzlich eine *ὁμολογία πίστεως ὑγιοῦς*. Da war er also rechtgläubig. Als aber Hermogenes heimgegangen war, wurde er Eusebianer und zwar des Nikomedischen Flügels. Darauf vertheidigt er sich wiederum gegen den Vorwurf der Ketzerei (*ἀπελογήσατο πάλιν*), verbirgt aber ohne innere Bekehrung nur sein *δυσσεβὲς φρόνημα* hinter eine gewisse im Munde geführte Rechtgläubigkeit. Er zeigt *ῥημάτων δέ τινα ὀρθότητα*. Er ist also jetzt ein verkappter Mittelparteimann mit orthodoxer Gewandung. Nachdem er Bischof von Sebaste geworden, setzt er sein unheimliches Schwanken fort, ist aber officiell jetzt Semiarianer, betheiligt sich indeß characterlos an allen Verhandlungen und unterschreibt jeden Entwurf eines Symbolums, der ihm vorgelegt wird. Basileios der Große sagt von ihm:[46]) *ὅσας ἐξέθεντο πίστεις; Ἀγκύρας ἄλλην* (358) *ἑτέραν ἐν Σελευκείᾳ* (359) *ἑτέραν ἐν Κωνσταντινουπόλει* (360). Ebenso ist in Lampsakos, in Nike und in Kyzikos seine Haltung immer eine total verschiedne. Dann kommt seine orthodoxe Periode. Basileios sagt von ihm:[47]) *Εὐστάθιος ὁ βαστάσας . . . τὸ ὁμοούσιον*. In diese Zeit fallen seine engen Beziehungen zum großen Basileios. Sie waren vermittelt dadurch, daß Eustathios ein außerordentlich strenger Asket war[48]) und sich für Werke christlicher Barmherzigkeit aufs lebhafteste interessirte, wie er ja zu Sebaste ein großes Krankenhaus ge-

---

[45]) Basileios Epist. 263 p. 927 B.
[46]) Ibidem 244 p. 924.
[47]) Ibidem 244 p. 921 B.
[48]) Herzog bei Herzog IV, 406.

gründet.[49]) Nach beiden Richtungen hin ist Eustathios ziemlich ein Unicum unter den Arianern. Der Liberalismus pflegt sich sonst weder durch übergroße Neigung für die Askese, noch durch besonders energische Liebesthätigkeit auszuzeichnen. Nun lag Amisa am Iris, wo der große Basileios sein asketisches Refugium hatte, in der Diöcese Sebaste. Die gleichen Neigungen zur Askese und Philadelphie zogen den jüngeren Basileios mächtig zu Eustathios hin und dieser hielt es für opportun, sich an den hell aufgehenden Stern von Kappadokien eng anzuschließen. So entspann sich die merkwürdige Freundschaft zwischen Lamm und Fuchs, die dem Basileios dann ein Quell vielen Schmerzes werden sollte. Eustathios verweilt viel in Amisa. Beide verkehren[50]) *ὡς φίλοι* und Basileios ringt darnach den Freund im rechten Glauben fest zu machen. Er disputirt mit ihm Tag und Nacht (*καὶ ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ λόγων κινουμένων ἡμῖν*). Dies Ringen scheint zunächst einen gesegneten Erfolg zu haben. Eustathios unterschreibt mit seinem Presbyter Phronton und seinem Chorepiscopus Severus eigenhändig eine von Basileios abgefaßte *ἔκθεσις πίστεως* streng orthodoxer Structur.[51]) Im Geheimen aber bleibt er Semiarianer und bereitet dem Basileios alles mögliche Ungemach, spannt ihm schlau gesponnene Netze. Der lautere Cäsareenser will zuerst an des Freundes Doppelzüngigkeit nicht glauben, obgleich er gewarnt wird, und schreibt erst ganz zuletzt einen energischen Absagebrief an Eustathios.[52]) Nachdem sich der Sebastener des letzten theologischen und sittlichen Haltes durch seine Characterlosigkeit beraubt, geht es mit Riesenschritten mit ihm bergab. Er stirbt 380 als ausgesprochner Arianer.

Für die Geschichte des Semiarianismus ist die Zeit, in welcher Eustathios die Führerschaft gehabt, insofern epochemachend, als letzterer die pneumatomachische Häresie, die wir im nächsten Capitel im Zusammenhang entwickeln werden, mit dem Semiarianismus verzwickte und so eine Spaltung unter den Semiarianern herbeiführte. Die *Ἡμιάρειοι* zerfielen nun in zwei Gruppen:

1. in solche, die die Pneumatologie gar nicht mit hineinzogen und die einfach in der Christologie auf dem *ὁμοιούσιος* standen. Diese Gruppe, welche also den Standpunkt des längst verstorbenen Ankyreners

[49]) Herzog bei Herzog IV, 406.
[50]) Basileios Epist. 223 p. 828.
[51]) Ibidem 125 p. 552.
[52]) Ibidem 213 p. 820.

vertrat, könnten wir die eigentlichen Basilianer im engern Sinne nennen. Sie sind später fast durchweg von der rechtgläubigen Kirche wiedergewonnen werden.

2. die Gruppe derer, welche unter Führung des Eustathios auch in der Pneumatologie Mittelpartei sein wollten und die als *οἱ περὶ Εὐστάθιον* für die Kirche fast ganz verloren gegangen sind.

Daß Eustathios nämlich wirklich nicht blos Semiarianer, sondern auch Semipneumatomache war, erfahren wir aus dem Zeugniß des Sokrates,[53]) der uns ein pneumatologisches Bekenntniß des Eustathios im Wortlaut überliefert hat: *ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα αἱροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι,* und der Nazianzener[54]) bezeugt von den Eustathianern, sie hätten anerkannt:

1. ein *τὸ μὲν καὶ οὐσίᾳ καὶ δυνάμει ἀόριστον* (der Sohn)

2. *τὸ δὲ δυνάμει οὐκ οὐσίᾳ ἀόριστον* (den heiligen Geist); also über die creatürliche Sphäre des *κτίσμα* erhoben sie den heiligen Geist, das war ihr Gegensatz gegen die Pneumatomachen, aber sie concedirten dem heiligen Geist nur eine dynamische, nicht eine usiodische Prärogative, das war ihre Verwandtschaft mit den Pneumatomachen.[55])

Cap. V. Die Pneumatomachen

oder „*οἱ περὶ Μακεδόνιον.*"

Diejenige Gruppe von Theologen des vierten Säculums, welche die rational-supranaturalen Kategorien des Semiarianismus consequent auf die dritte Hypostase der Trinität anwendeten, tritt in der Geschichte unter einem doppelten Namen auf. Benennt man sie nach dem Kern ihrer Häresie, so heißen sie *οἱ πνευματομάχοι*, das heißt *οἱ κατὰ τοῦ πνεύματος μαχόμενοι*, wiefern sie dem heiligen Geist seine wahre Gottheit absprachen. Benennt man sie aber nach dem Namen ihres

[53]) Sokrates II, 45.

[54]) Gregor Naz. orat. 31, 5 p. 559 A.

[55]) Ehe wir von diesem Capitel scheiden, machen wir noch darauf aufmerksam, daß der Umstand, daß der große Führer der Orthodoxen Basileios von Cäsarea und der Führer der Semiarianer Basileios von Ankyra gleichen Namens gewesen sind, es dem Anfänger sehr schwer macht, Verwechselungen zu vermeiden, zumal die Quellen nicht immer den Bischofssitz hinzufügen. Hier ist die äußerste Aufmerksamkeit nöthig.

ersten und hervorragendsten Führers, so heißen sie Makedonianer, oder *οἱ περὶ Μακεδόνιον*. Für diesen zweiten Namen giebt es noch eine Variante. Was für die Partei in thesi Makedonios war, das war für sie in. praxi Marathonios, daher heißen sie auch: *οἱ περὶ Μαραθώνιον*. Auf die Geschichte und das System des Mannes, der der Partei ihren vornehmsten Namen gegeben hat, den Blick zu richten, wird nun zunächst unsre Aufgabe sein.

Makedonios.

Seine Jugendgeschichte ist uns nicht bekannt. Er begegnet uns zum ersten Mal im Jahre 336. Als der Patriarch Alexander von Constantinopel heimging, war Makedonios einer der Presbyter in der Reichshauptstadt. Nikephoros[56]) erzählt, der sterbende Alexander habe, befragt, wen man zu seinem Nachfolger wählen solle, geantwortet: *εἰ μὲν τὸν βίον ἀγαθὸν καὶ δόκιμον τὰ θεῖα καὶ διδασκαλικὸν, Παῦλον ἔχετε, εἰ δὲ πραγματικόν τινα καὶ μὴ φαύλως πρὸς τοὺς ἐν δυνάμει τῶν ἀρχῶν καὶ τὰς ὁμιλίας ἔχοντα . . . ἐν πολλῷ τῷ μέτρῳ ἀμείνων ἐστὶ Μακεδόνιος*. Natürlich legte sich die Gemeinde den Rath des sterbenden Bekenners dahin aus, daß er ihr in erster Linie den Paulos empfehlen wolle, denn ein *τὰ θεῖα δόκιμος* war doch eben viel mehr werth, als ein bloß *πραγματικός*. So wurde denn Paulos wirklich gewählt; aber nicht lange hat er sich seines Stuhles gefreut. Der Nikomedier verlangte nach dem Stuhle von Neu-Rom. Ihm war überdies der muthige Bekenner des rechten Glaubens ein Dorn im Auge. Zum Sturz des Paulos spannte nun Eusebios zwei Netze auf einmal. Er selbst bearbeitete den jungen Constantius und der Presbyter Makedonios, den er in sein Interesse gezogen, unterwühlte des Bischofs Stellung in Constantinopel selbst. Der junge Kaiser berief nach dem Sturze des Paulos den Eusebios, und Makedonios blieb unter ihm zunächst weiter Presbyter. Als aber Eusebios im Jahre 341 gestorben war, kehrte Paulos aus seinem Exil zurück und nahm seinen Stuhl unter dem lautesten Jubel der Gemeinde wieder ein. Da tritt nach dem Zeugniß des Athanasios[57]) Makedonios als Denunziant gegen seinen Bischof beim Kaiser auf (*καὶ ὁ κατηγορήσας αὐτοῦ Μακεδόνιος*). Dieser glaubt den Anklagen und ertheilt an seinen ersten Minister Philippus die geheime Ordre, sich des

---

[56]) Nikephoros IX, 4 p. 677 der wohl aus Sozomenos III, 3 geschöpft hat.
[57]) Athanasios ad monach I, p. 813 C.

Bischofs zu bemächtigen. Der Exarch wagt bei der großen Liebe des Volkes zu Paulos nicht, offen gegen ihn vorzugehen, sondern er treibt mit dem Bischof ein unwürdiges Spiel. Nach Sokrates[58]) ladet er ihn zu einer wichtigen Conferenz in das öffentliche Bad Zeuxippos. Der Bischof, der in seiner Lauterkeit nichts Böses ahnt, kommt und fragt nach des Exarchen Befehl und wird sofort ergriffen. Schon ist auch Makedonios, der vom Kaiser gewünschte Nachfolger, zur Stelle, er wird auf denselben Wagen gesetzt, in welchem Paulos vor dem *λοῦτρον τὸ δημόσιον* ausgestiegen war, und begleitet von einer Escorte nach der Kathedrale geführt, um dort geweiht zu werden. Die Kunde von dem Bubenstück hatte sich mit Windesschnelle in der Stadt verbreitet, die Orthodoxen und die Arianer strömten in die Kirche. Am Eingang entstand ein furchtbares Gedränge, die Orthodoxen wollen ihre geliebte Kirche schützen, die Arianer sie nehmen. Da hauen die Soldaten ein und machen 3150 Menschen nieder. Das war das Blutbad am Installationstage des Makedonios. So trat er den Episcopat an und es bedurfte noch harter Verfolgungen, bis sich die Pauliner in der Reichshauptstadt den Makedonios gefallen ließen. Er hat den Stuhl von Constantinopel 19 Jahre inne gehabt von 341—360[59]) und in dieser Zeit ist es ihm allerdings allmälig gelungen, bei der hauptstädtischen Gemeinde populär zu werden. Er verdankte das vorzugsweise seinem äußern Auftreten. Nikephoros[60]) giebt ihm und seinen Freunden das Zeugniß, ihr Wandel sei anstoßlos gewesen (*καὶ γάρ πως περὶ τὸν βίον ἐπιμελῶς εἶχον*), darauf pflege ja die große Menge am Meisten zu halten (*ᾧ μάλιστα προςέχειν εἴωθεν ὁ πολὺς ὅμιλος*). Ihr äußeres Auftreten war würdevoll (*ἡ δὲ πρόοδος σεμνή τις ἦν αὐτοῖς*), ihre Askese war beinahe mönchisch streng (*καὶ ἡ ἄλλη ἀγωγὴ οὐ πολλῷ ἀπέδει μοναχικὴ εἶναι*). Noch voller klingt die Anerkennung, die der Nazianzener[61]) ihrem Wandel und Auftreten zollt. Er sagt: *ὧν τὸν βίον θαυμάζοντες*, er erkennt weiter ihre *σεμνὴ παρθενία καὶ κάθαρσις* an, er rühmt endlich, daß sie oft ganze Nächte hindurch Psalmen gesungen, die Armen gepflegt, die Brüder geliebt und Gastfreundschaft geübt (*καὶ τὴν πάννυχον ψαλμῳδίαν καὶ τὸ φιλόπτωχον καὶ φιλάδελφον καὶ φιλόξενον*). Der einfluß-

58) Sokrates II, 16.
59) Ullmann Gregor p. 268.
60) Nikephoros lib. IX, c. 47 B.
61) Gregor Naz. orat. 41, 7 p. 786.

reichste Helfershelfer des Makedonios war, wie wir bereits erwähnt haben, Marathonios, ein reicher angesehener Mann, ein kaiserlicher Oberbeamter, etwa Finanzminister nach unsern Begriffen (ὃς ἀπὸ δημοσίων ψηφιστὴς τελῶν),[62]) dabei im Ehrenamt noch General-Inspector der öffentlichen Armenanstalten (πτωχείων ἐπιμελητής). Eustathios von Sebaste hatte ihn einst für die Askese gewonnen und bald gab er sich mit glühendem Eifer der pneumatomachischen Häresie hin, quittirte seine Staatsämter, gab seine reichen Mittel für die Makedonianische Agitation hin (ὡς καὶ χρήμασι ἰδίοις ἐπιδοῦναι), gründete das Kloster „Pforte Πύλη" in der Vorstadt von Constantinopel, war auch eine Zeitlang Bischof von Nikomedien und wurde so das zweite anerkannte Parteihaupt der Pneumatomachen, die sich, wie schon bemerkt, auch nach ihm nannten.

Denkt man sich nun zwei Männer in so einflußreicher Stellung, die 19 volle Jahre mit Consequenz auf ihr Ziel losgingen, so wird man begreifen, daß ihr Einfluß nicht nur in Constantinopel selbst ein sehr bedeutender war, sondern daß sie auch die Landschaften am Hellespont und den Küstenstrich Bithyniens unter den Bann ihrer Häresie stellten. Da kam die Katastrophe von 360, die Hauptstädtische Akakianische Synode setzte, wie schon an einer andern Stelle berichtet, den Makedonios ab, nicht etwa weil er Pneumatomache war, sondern allein darum, weil er in der Christologie Semiarianer strengerer Observanz war. Der removirte Patriarch zog sich nach Kloster „Pforte" zurück und hier ist er nach dem Zeugniß des Sozomenos[63]), mit dem im Wesentlichen Nikephoros[64]) stimmt, wie es scheint bald gestorben.[65])

Das Lehrsystem des Makedonios.

In Bezug auf die Christologie ist sich Makedonios zwar nicht immer ganz gleich geblieben, er hat auch hier nach dem jeweiligen Stande der kirchenpolitischen Verhandlungen Wandlungen durchgemacht, aber innerhalb der Semiarianischen Sphäre hat er sich immer gehalten.

[62]) Nikephoros l. c.

[63]) Sozomenos IV, 25.

[64]) Nikephoros IX, p. 798 C. D.

[65]) Wir lassen, weil die genaue Kenntniß der in Neu-Rom maßgebenden kirchlichen Führer zur Orientirung über die Kämpfe des vierten Säculums unentbehrlich ist, einen Katalog der Patriarchen von Constantinopel folgen und bezeichnen der Kürze wegen die reinen Kirchenlehrer mit †, die Irrlehrer mit —
1) † Alexander 2) † Paulos 3) — Eusebios von Nikomedien 4) wieder † Paulos 5) — Makedonios 6) — Eudoxios.

Nur zwischen dem *ὁμοιούσιος* und dem *ὅμοιος κατὰ πάντα* bewegt sich sein christologisches Schwanken, und wenn die Zeugnisse der Gewährsmänner über seine Christologie sich nicht vollständig decken, so kommt das allein daher, daß sie Aussprüche, in denen sich die verschiednen Phasen der begrenzten Wandlung des Makedonios spiegeln, zu Grunde legen. Wenn freilich Philostorgios[66]) den Makedonios sogar zu den *τὸ ὁμοούσιον δοξάζοντες* rechnet, so ist das ein entschiedner Irrthum, Nikäner ist der Patriarch nie gewesen, und wenn der Nazianzener[67]) ihm nachrühmt, er sei *περὶ τὸν υἱὸν ὑγιαίνων*, so will eben dieses *ὑγιαίνειν* cum grano salis verstanden sei, es bedeutet nur ein im Verhältniß zur todtkranken Pneumatologie relatives christologisches Gesundsein. Mit gleicher Restriction fassen wir das Zeugniß des Philastrius[68]) hi de patre et filio bene sentiunt. Am Genausten präcisirt wohl den christologischen Standpunkt des Altmeisters der Pneumatomachen Sozomenos[69]) wenn er sagt: *ἐξηγεῖτο δὲ τὸν υἱὸν θεὸν εἶναι, κατὰ πάντα τε καὶ κατ' οὐσίαν ὅμοιον τῷ πατρί* und hiermit stimmt im Wesentlichen Theodorets[70]) Bericht: *ὅμοιον εἶναι κατὰ πάντα τῷ γεγεννηκότι διδάσκων.*

Dieser für einen Häretiker immerhin relativ vollen Christologie stand nun aber bei Makedonios gegenüber eine entsetzlich hohle leere Pneumatologie. Das war das Arianische an ihm, daß er das, was er im Widerspruch zu den strengen Arianern dem Sohne an Ehre zulegte, mit einem wahren furor haereticus vom heiligen Geist subtrahirte. Basileios[71]) betont es scharf, daß die pneumatologische Häresie des Makedonios eine einfache Consequenz seines noch im letzten Grunde unüberwundnen Arianismus sei, die *βλασφημία κατὰ τοῦ πνεύματος* sei einfach die *ἀκολουθία τῆς ἀσεβείας* (*Ἀρείου*).

Welches war nun der Kern der pneumatomachischen Irrlehre? Nikephoros[72]) faßt sie summarisch so zusammen:

> *τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἄμοιρον καθίστα τῶν τοιούτων γερῶν* (nämlich der Wesensgemeinschaft) *διάκονον δὲ αὐτὸ εἶναι καὶ ὑπουργὸν ἐξηγεῖτο*

66) Philostorgios VIII, 17.
67) Gregor Naz. orat. 41, 7 p. 736.
68) Philastrius de haeresibus c. 67.
69) Sozomenos IV, 27.
70) Theodoret II, 6.
71) Basileios Epist. 125 pag. 549 A.
72) Nikephoros IX, c. 47 B.

und der Nazianzener[73]) versichert bestimmt, Makedonios habe dem heiligen Geiste die *δεσποτεία* und die *κυριότης* abgesprochen und den, der ein *τὸ ἐλεύθερον* sei, zu einem *τὸ ὁμόδουλον* gemacht, er habe ihn herabgezogen in die Sphäre der Geschöpflichkeit, *εἰς κτίσμα κατάγοντες*, und der Nyssener[74]) bestätigt ausdrücklich: *κτίσμα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔφασκε.* Hiermit stimmt die Angabe des Philastrius:[75]) spiritum autem, non de divina substantia, nec deum verum, sed factum atque creatum spiritum praedicantes ut eum conjungant et comparent creaturae, so wie Theodoret:[76]) *κτιστὸν δὲ τὸ πνεῦμα προφανῶς ὀνομάζων.* Ihrer Substanz nach war also die pneumatomachische Häresie nichts andres, als die einfache Übertragung der strengarianischen Kategorien von der zweiten auf die dritte Hypostase, vom Sohne auf den heiligen Geist.

Natürlich machte Makedonios den Versuch, seine Häresie zu motiviren. Er muß sich darauf berufen haben, daß die heilige Schrift die Gottheit des heiligen Geistes nicht besonders klar und nicht ausdrücklich bezeuge, wie sie andrerseits doch unzweifelhafte Aussagen über des Vaters und des Sohnes Gottheit enthalte. Dies Motiv lesen wir heraus aus dem Ausspruch des Nazianzeners:[77]) *εἰ δὲ τὸ μὴ λίαν σαφῶς γεγράφθαι θεὸν μηδὲ πολλάκις ὀνομαστί, ὥσπερ τὸν πατέρα πρότερον καὶ τὸν υἱὸν ὕστερον αἴτιόν σοι γίνεται βλασφημίας.* Wie der Nazianzener und die andern Kappadoker dies Motiv des Makedonios entkräftet haben durch einen umfassenden und sonnenklaren Schriftbeweis von der Gottheit des heiligen Geistes, das werden werden wir in dem Abschnitt „Theologie der Kappadoker" im Einzelnen nachweisen. Makedonios machte weiter den Orthodoxen den Vorwurf des Tritheismus, wenn sie dem heiligen Geist die wahre Gottheit concedirten, aber diesen Vorwurf parirt der Nazianzener[78]) meisterlich, indem er den Pneumatomachen vorhält, wenn die Orthodoxen Tritheiten seien, weil sie die volle Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes anerkennten, dann seien die Makedonianer Ditheiten, weil sie ja doch des Sohnes Gottheit ehrten: *τί φατε τοῖς Τριθεΐταις ἡμῖν, οἱ*

[73]) Gregor Naz. orat. 41, 7 p. 736.
[74]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 32 C.
[75]) Philastrius l. c.
[76]) Theodoret l. c.
[77]) Gregor Naz. orat. 31, 20 p. 569 D.
[78]) Ibidem 31, 13 p. 564 D.

τὸν υἱὸν σέβοντες, εἰ καὶ τοῦ πνεύματος ἀφεστήκατε; ὑμεῖς δὲ οὐ Διϑεῖται; Im Kampfe gegen die Pneumatomachen und im glühenden apologetischen Ringen um das güldne Kleinod der wahren Gottheit des heiligen Geistes, entschlüpft dem Gregor[79]) das kühne Wort: *εἰ μὴ ϑεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ϑεωτήτω πρῶτον καὶ οὕτω ϑεούτω με τὸν ὁμότιμον*, das heißt: Ist der heilige Geist nicht Gott, gehört er in die Sphäre der Creatürlichkeit, ist er also mein *ὁμότιμος*, dann soll er erst Gott werden, dann erst kann er mich — und hierin liegt die gewaltige Kühnheit des Ausspruchs — vergotten, dann erst kann er an mir ein Gotteswerk treiben.

Der letzte und innerste Grund der pneumatologischen Opposition aber war die ablehnende Stellung zum *ὁμοούσιος*. Aus dem klaren Bekenntniß zur Homousie des Sohnes ergiebt sich als schlechthinnige theologische Consequenz die Wesensebenbürtigkeit des heiligen Geistes und die volle ontologische Trinität. Wer aber dem Sohne zwar ein übergeschöpfliches aber doch nicht usiodisch göttliches Wesen zuerkennt und einen wesentlichen Gradunterschied zwischen dem Vater und dem Sohne zuläßt, der hat sich durch dieses eine verhängnißvolle Compromiß auf die schiefe Ebene der Compromisse gestellt, dem sinkt unter den Händen die Trinität zu einem Klimax a majori ad minus herab und da bei dieser *κατάβασις* für die dritte Hypostase eine übercreatürliche Stelle nicht mehr verbleibt, so sinkt der heilige Geist für ihn zur Sphäre der Creatur herab, der Gradunterschied wird zum specifischen Unterschied, die *κατάβασις* zur *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, das *γέννημα* zum *κτίσμα*. So wird denn die pneumatomachische Häresie vom bloßen einmal in die kirchengeschichtliche Erscheinung tretenden *φαινόμενον* zu einem für die ganze Kirchengeschichte bestimmten *τύπος*, wiefern sie der Kirche aller Zeiten den Beweis führt, wie jeder lapsus in der Christologie zum collapsus für die Pneumatologie wird.

Daß übrigens der Herr diese Häresie zugelassen hat, vermögen wir zu verstehen. Sie sollte ein stimulus für die großen rechtgläubigen Kirchenlichter des vierten Säculums sein, nun auch die Pneumatologie in den Kreis ihrer Forschung zu ziehen und so die Trinitätslehre der alten griechischen Kirche zu jener majestätischen Geschlossenheit zu erheben, die zwar dem Abendlande zum harmonischen Ausbau noch Manches überlassen hat, die doch aber eines solchen Ausbaus unbedingt fähig war.

---

[79]) Gregor Naz. orat. 34, 12 p. 625.

Zweiter Abschnitt.

Eunomios.

Cap. I. Zur Orientirung.

Während die bisher skizzirten Gruppen ihre arianischen oder arianisirenden Systeme entweder in den Dienst der Kirchenpolitik und des persönlichen Interesses stellten, oder ihren Unionsgedanken mit den Nikänern dienstbar machten, also im Wesentlichen durch exoterische Kategorien bestimmen ließen, oder endlich den Kern der Häresie vom II. auf den III. Artikel übertrugen, so trat nun eine Schule auf, die den alten Arianismus lediglich aus seinen innern Lebensgesetzen heraus mit eiserner Consequenz entwickelte und so ein wirkliches arianisches Lehrgebäude schuf. Die Häupter dieser Schule sind Aëtios und Eunomios.

So trostlos auch das Facit ihrer Theologie ist, so würde doch keine Geschichte der arianischen Häresie den Anspruch auf Vollständigkeit erheben dürfen, die darauf verzichten wollte, die Theologie dieser Männer zu zeichnen. Die drei großen Kappadoker haben gradezu ihre theologische Lebensaufgabe darin gesehen, den Eunomios zu widerlegen. Alle drei haben gegen ihn geschrieben, Basileios und der Nyssener haben ihren ganzen innern Menschen in diese Schriften hineingelegt. Die Streitschrift des Nysseners ist eine köstliche Perle der Theologie. Sie ist auch menschlich besonders schön, weil der Autor in ihr eine Lanze bricht für seinen heimgegangnen großen Bruder. Basileios hatte nämlich gegen den Eunomios drei Bücher geschrieben:[80])

Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου.

---

[80]) Basileios Tom. I, p. 498—771.

Auf diese Schrift hatte Eunomios geantwortet und hatte dabei sich Schmähungen gegen Basileios erlaubt. Da tritt Gregor von Nyssa in die Arena mit seinem:[81])

Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὸν δυσσεβῆ Εὐνόμιον

und führt in zehn Reden geradezu vernichtende Streiche gegen Eunomios.

Daß wir das System des Eunomios erst bringen, nachdem wir die Pneumatomachen behandelt, dazu bestimmt uns ein innerer Grund. Wohl wissen wir, daß in den Anathematismen der zweiten oikumenischen Synode von Constantinopel vom Jahre 553[82]) die Irrlehrer so classificirt sind:

Ἄρειον, Εὐνόμιον, Μακεδόνιον.

Man wollte eben das innerlich Verwandte auch äußerlich zusammenstellen. So lesen wir in dem dem Damasus von Rom zugeschriebnen Glaubensbekenntniß:[83]) Anathematizamus Arium atque Eunomium, qui pari impietate licet sermone dissimili filium et spiritum sanctum asserunt esse creaturas.

Wir haben auf die Semiarianer die Pneumatomachen folgen lassen, weil beide sich äußerlich und innerlich eng berühren und weil wir uns beiden gegenüber in den Grenzen der Skizze halten, wir nehmen den Eunomios zuletzt, weil hier unsre Darstellung ausführlicher wird, und weil das dritte Buch am Ende grade so den consequenten Ausbau der Häresie zeigen soll, wie das vierte Buch am Ende den consequenten Ausbau der Orthodoxie zeigen wird.

Im Interesse historischer Fundamentirung ist es unerläßlich, zunächst die kurzen Lebensbilder des Aëtios und Eunomios vorauszuschicken. Wir kennen ihr Leben ziemlich genau aus den Mittheilungen des arianischen Historikers Philostorgios und sind überdies in der Lage, die zum Theil parteiisch voreingenommenen Diatriben des Philostorgios auf ihr objectives Maß zurückzuführen, weil ja auch die Kappadoker vom entgegengesetzten Standpunkt aus uns ausreichend informiren. Uebrigens sind die Mittheilungen des Philostorgios darum so lebendig, weil Letzterer ein directer Schüler des Eunomios gewesen. Als nämlich Eunomios den Rest seines Lebens auf seinem Landgut Dakoroëni verlebte, hat ihn der damals zwanzigjährige Philostorgios dort besucht und dort zu seinen Füßen gesessen.[84])

---

[81]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 284—864.

[82]) Hahn, Bibliothek der Symbole II. Auflage. Breslau 1877. p. 89 XI.

[83]) Ibidem pag. 120.

[84]) Philostorgios X, 6.

Cap. II. Aëtios.

Er war ein Koilesyrer, Sohn eines Soldaten, dem die Güter confiscirt wurden. Der Sohn kommt mit der Mutter in die größte Noth, wird Goldschmied (ἐπὶ τὸ χρυσοχοεῖν ὁρμῆσαι),[85]) genießt aber dabei den Unterricht des Paulinos[86]) von Antiocheia. Nach dem Tode der Mutter giebt er sich ganz der Speculation hin (ἐκεῖθεν αὐτὸν ὅλον εἰς τὴν τῶν λογικῶν μαθημάτων μετατάξασθαι θεωρίαν). Von Eulalios[87]) beneidet, flieht er nach Anazarbos — die Classiker schreiben in der Regel Anazarba, wir erinnern an Dioscorides von Anazarba — und wird wieder Goldschmied. Hierauf wird er Laufbursche bei einem Grammatiker, macht sich aber dort unmöglich, indem er bei einer öffentlichen Disputation seinen Herrn blamirt. Natürlich wirft der Wohlthäter den kecken Burschen aus dem Hause (τῆς εὐεργετούσης αὐτὸν οἰκίας ἐκεῖθεν ἐλασθείς). Nun macht ihn der Bischof Athanasios von Anazarbos, ein Schüler des Lucian, zum Lector. Dann verweilt er eine Weile bei Antonius von Tyros und bei dem Presbyter Leontios von Antiocheia. Dann fällt er in Kilikien in die Hände der gnostischen Secte der Borborianer, reißt sich von ihnen los, hat angeblich eine Vision, die ihn mit Weisheit erfüllt, bringt den Manichäer Sophronios zum Schweigen, studirt bei einem gewissen Sopolis Medizin und wird, als Leontios 350[88]) den Antiochenischen Stuhl bestiegen, dessen Diakonos. Darauf geht er nach Alexandreia, hier findet sich Eunomios zu ihm. Aëtios erkennt sofort die hervorragende Begabung dieses jungen Mannes und verfaßt schnell auf ihn ein Enkomion.[89]) Er kehrt nach Antiocheia zurück und wird von den Basilianern, die er in mehreren Disputationen schwer gekränkt hatte, bei dem Cäsar Gallus hart verklagt. Gallus verurtheilt ihn (ἀμφοῖν τοῖν σκέλοιν κατεαγῆναι). Leontios bittet für ihn, der Cäsar begnadigt ihn, ertheilt ihm eine Audienz, nimmt ihn an seinen Hof auf

---

[85]) Philostorgios III, 15.

[86]) Paulinus Bischof von Tyros wird 319 nach Antiocheia versetzt und stirbt dort 324.

[87]) Eulalius ist nicht Bischof, sondern nur ein angesehener Presbyter von Antiocheia, denn der unmittelbare Nachfolger des Paulinos auf dem Antiochenischen Stuhl war Eustathios.

[88]) Hefele I, p. 644.

[89]) Philostorgios III, 20.

und verwendet ihn auch wiederholt im diplomatischen Dienst. So hat er ihn an seinen Bruder Julian oft gesendet, um diesen von seinem geplanten Abfall zum Heidenthum zurückzuhalten[90]) (φίλος ἐκρίθη καὶ πολλάκις πρὸς Ἰουλιανὸν ἀπεστάλη). Es war freilich ein unsäglich tragischer Mißgriff, den Aëtios zu solchem Dienst zu verwenden. Dazu war dieser dünne Rationalist wahrhaftig nicht der richtige Mann. Der Aberglaube fürchtet sich bekanntlich vor dem Unglauben gar nicht, weil diese beiden ja leibliche Geschwisterkinder sind. Nach dem Sturz des Gallus klagen die Basilianer auf der zweiten Sirmischen Synode im Jahre 357 den Aëtios an, daß er an der Verschwörung des Cäsar betheiligt gewesen, und Constantius verbannt ihn nach Petusa in Phrygien. Doch wird er bald wieder zurückgerufen, ist auf der Synode zu Seleukeia anwesend und hält hier die berühmte, von uns bereits besprochne Disputation mit dem Ankyrener, wird aber 360 auf der Synode von Constantinopel abgesetzt.[91]) Ein Jahr später beruft ihn Julian zurück und schenkt ihm in der Nähe von Mitylene ein Landgut[92]) (δῶρον δὲ ἦν ὁ ἀγρὸς Ἰουλιανοῦ τοῦ βασιλέως). Endlich stirbt dieser fahrende Agitator — eine Art Odysseus 370.[93])

Ein merkwürdiges Seitenstück zu Aëtios aus der Neuzeit dürfte Karl Friedrich Bahrdt sein, der als fahrender Sendling für den Rationalismus Propaganda gemacht. So unerquicklich und wirr aber auch des Aëtios Leben ist, eine bedeutende, wenn auch unsäglich traurige Stellung in der Geschichte der Theologie nimmt er doch ein, eben weil er den Arianismus zum System ausgebaut. Freilich wäre er der einzige Verkündiger dieses Systems geblieben, so würde er kaum einen erheblichen Einfluß gewonnen haben, weil sein wunderlich zerfahrnes Leben zu sehr abschreckte; aber er hat sein System verpflanzt auf seinen Adepten Eunomios und darum haben die großen Bekämpfer des Eunomios auch den Aëtios bekämpft, ja sie führen die schlimmste aller christologischen Häresien, nämlich daß der Sohn dem Vater unähnlich sei: Ἀνόμοιον εἶναι τὸν υἱόν, grade zu auf den Aëtios zurück. Basileios sagt:[94]) Der Syrer Aëtios sei der Erste gewesen, der be-

[90]) Philostorgios III, 27.

[91]) Philostorgios IV, 12, der übrigens häufig die Ereignisse von Seleukeia und Constantinopel confundirt.

[92]) Philostorgios IX, 4.

[93]) Hefele I, 645.

[94]) Basileios Tom. I, pag. 500.

hauptet habe: *ἀνόμοιον εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν τὸν μονογενῆ υἱόν*, und der Nyssener hebt[95]) hervor, Aëtios habe durch Einführung Aristotelischer Kategorien die Häresie des Areios noch überboten. Beide stellen das Verhältniß so dar, daß Eunomios die Substanz seiner Irrlehre von Aëtios überkommen und sie nur weiter ausgestaltet habe[96]) (*ἀποδεξάμενος καὶ τελειώσας*). Weil also in der Häresie des Eunomios das ganze System des Aëtios mit enthalten ist, so begnügen wir uns damit, das ausgebildete System des Adepten zu zeichnen, stellen aber zunächst seine Vita voran.

Cap. III. Eunomios.

Eunomios ist der Sohn eines Bauern, der im Winterhalbjahr nebenbei als Schulmeister fungirte und der zu Dakora in Kappadokien am Fuße des Berges Aegaeos lebte.[97]) Es ist also ein Irrthum, wenn ihn Basileios[98]) einen *ὁ Γαλάτης* nennt. Eunomios lernt bei einem gewissen Prunikos schreiben, wird übrigens auch in der Teppichwirkerei unterwiesen und eilt als Jüngling wissensdurstig nach Alexandreia, um dort zu des Aëtios Füßen zu sitzen. Von Aëtios wird er nun formal in die Aristotelische Philosophie eingeführt, er lernt, wie der Nyssener sagt,[99]) die *ἡ Ἀριστοτέλους κακοτεχνία*, material wird er von ihm für den nackten, kalten, nüchternen Arianismus gewonnen.

Jedenfalls war Eunomios reich begabt, eine scharfe, schneidende, die äußersten Consequenzen unerbittlich ziehende Dialektik war ihm eigen und ebenso verfügte er über eine gewaltige Beredsamkeit, wenngleich er als Redner mit physischen Hindernissen zu ringen hatte. Selbst sein Bewundrer Philostorgios[100]) giebt zu, daß er gestottert habe (*τραυλὴν αὐτοῦ τὴν γλῶσσαν*). Er war äußerlich unschön. Das Gesicht war entstellt durch Flechten, vielleicht Spuren einer überstandnen Blatternkrankheit (*ἀλφοί, οἵ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ κατεμάστιζόν τε καὶ κατέστιζον*),[101]) aber er muß trotz seiner schweren Zunge schön gesprochen

---

95) Gregor Nyss. Tom. II, p. 292.
96) Ibidem p. 294.
97) Gaß bei Herzog IV, p. 383. Artikel Eunomios.
98) Basileios I, p. 500.
99) Gregor Nyss. Tom. II, p. 295.
100) Philostorgios X, 6.
101) Ibidem.

haben und sein entstelltes Angesicht muß doch einer gewissen Vergeistigung fähig gewesen sein, denn Philostorgios rühmt ihm nach, seine Worte hätten Perlen geglichen (*μαργαρίσιν ἐοικέναι*) und er habe durch seine Rede das unschöne Gesicht verklärt. Derselbe Gewährsmann rühmt auch überschwänglich des Eunomios Character, er nennt ihn: *τὴν ἀρετὴν ἀπαράβλητον*. Mag auch dies Urtheil immerhin übertrieben sein, so müssen wir doch im Interesse der auch dem erklärtesten Feinde schuldigen Gerechtigkeit anerkennen, daß Eunomios ein ehrlicher und anständiger Charakter war. Es tritt dies am meisten hervor in seinem Verhältniß zu seinem Gönner Eudoxios, der ihn zuerst zum Diakonus weihte und der ihm später auch den bischöflichen Stuhl von Kyzikon verschaffte. Dieser Eudoxios war ein feiler jämmerlicher Character, ein Mann ohne jede ehrliche Ueberzeugung, ein Mann, dessen Theologie im Wesentlichen in der Kunst bestand, den Mantel nach dem Winde zu hängen, was wohl seine vornehmste theologische Gabe war. Als er nach dem Tode des Leontios von Germanicia aus zum Patriarchen von Antiocheia ernannt wurde, war er HomoIusier (*εἰς τὸ κατ' οὐσίαν ὅμοιον*),[102]) dann wurde er plötzlich Heterusier (*πρὸς τὸ ἑτερούσιον*). Nach der Synode von Constantinopel bemächtigt er sich des Stuhles von Neu-Rom und zwar in gewaltsamer Weise. Theodoret[103]) sagt: *τυραννικῶς ἁρπάζει τὸν θρόνον*. Den bedeutenden Einfluß, den ihm der Patriarchenstuhl verlieh, hatte er nun schnell dazu benutzt, um den Eunomios auf den durch Vertreibung des Eleusios vacant gewordnen Bischofsstuhl von Kyzikon zu setzen. Weil er aber fürchtet, die Kyzikener könnten an der Irrlehre eines Schülers des Aëtios Anstoß nehmen, giebt er ihm die schmähliche Instruction mit auf den Weg, er solle nur ruhig seine wahre Meinung verbergen (*κατακρύψαι τὸ φρόνημα.*)[104]) Er fügt hinzu: „Wenn die Zeitverhältnisse günstiger sein werden, dann werden wir schon wieder predigen, was wir jetzt verborgen halten" (*κηρύξομεν, ἃ νῦν κατακρύπτομεν*). Wirklich scheint Eunomios in der Kirche zuerst sich vorsichtig benommen zu haben, aber doch schöpfen Gemeindeglieder Verdacht, sie rücken ihm auf sein Zimmer und hier plaudert der ehrliche Eunomios ganz gegen die perfide Instruction des Eudoxios alle seine Häresien aus. Nun beschwert sich die Gemeinde

---

[102]) Philostorgios IV, 4.
[103]) Theodoret II, 27.
[104]) Theodoret II, 29.

zuerst bei Eudoxios, und als dieser bei seinem bösen Gewissen nicht recht an die Untersuchung heran will, geht sie direct an den Kaiser und berichtet ihm, die Lehre des Eunomios sei gottloser, als selbst die Blasphemien des Areios. Das war doch selbst einem Constantius zu stark. Er setzt den Eunomios ab. Der Einfluß des Eunomios aber beginnt jetzt erst recht. Jetzt, wo er von jeder Rücksicht auf das Amt frei war, wird er das anerkannte Haupt der strengen Arianer, welche nun:

Ἀνόμοιοι, Ἐξουκόντιοι, Ἑτερούσιοι[105])

genannt werden. Des Eunomios äußeres Leben war noch ziemlich bewegt. Unter Julian war er in Constantinopel sehr angesehen und weihte dort arianische Bischöfe. Unter Valens näherte er sich dem Rebellen Prokopios und wurde nach Mauretanien verbannt, später aber wieder begnadigt. Unter Theodosius wird er nach der Synode zu Constantinopel 383 in Chalkedon ergriffen und nach Halmyris in Mösien, dann nach Cäsarea in Kappadokien exilirt, erhält aber die Erlaubniß, auf sein Landgut Dakoroëni sich zurückzuziehen,[106]) wo er 392 stirbt.

Seine Schriften sind sehr zahlreich gewesen. Wir nennen zuerst die drei dogmatischen Grundschriften:

1. *Ἀπολογητικός*, geschrieben um 360 und von Basileios dem Großen bekämpft.

2. *Ὑπὲρ ἀπολογίας ἀπολογία*, geschrieben um 379, vom Nyssener[107]) bekämpft.

3. *Ἔκθεσις τῆς πίστεως* 383 dem Kaiser Theodosius überreicht.[108])

Hierzu kommt:

4. *Οἱ ἑπτὰ τόμοι εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους τοῦ ἀποστόλου ἐπιστολήν*,[109]) das ist ein Commentar über den Römerbrief, die exegetische Hauptschrift des Eunomios.

5. Existirten von ihm zahlreiche Briefe, deren Inhalt Philostorgios[110]) besonders rühmt.

---

[105]) *Ἀνόμοιοι*, weil sie lehrten: *ἀνόμοιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί* — *Ἐξουκόντιοι*, weil sie lehrten: *ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν κτισθέντα* — *Ἑτερούσιοι*, weil sie lehrten: *ἑτέρας οὐσίας εἶναι τὸν υἱόν*.

[106]) Philostorgios X, 6.

[107]) Diesen Titel giebt der Schrift der Nyssener, wie der ursprüngliche geheißen, wissen wir nicht.

[108]) Sokrates V, 10.

[109]) Sokrates IV, 7.

[110]) Philostorgios X, 6.

Cap. IV. Die Theologie des Eunomios nach ihrer formalen Seite.

In wieweit die positive Arbeit der Theologie bis dahin sich überhaupt hatte formal befruchten lassen von der **Philosophie**, verdankte sie diese Befruchtung dem **Platonismus**, die aëtisch-eunomische Schule dagegen operirt zuerst mit den dialektischen Kategorien des **Aristoteles**. So rangen also in dem großen Kampfe zwischen den Kappadokern und Eunomios miteinander:

1. **theologisch**: Orthodoxie und Häresie;
2. **philosophisch**: Platon und Aristoteles;

oder **die metaphysische Idee** und der **logische Gedanke**.

Eunomios war eben nur Dialektiker, die Theologie ist ihm Nichts weiter, als ein **Object für dialektische Operationen**, ein corpus vile, an dem man beliebig herum schneiden kann, wie der junge Arzt in der Anatomie am Cadaver. Eunomios war ein kalter Verstandesmensch, der logische Schluß war der Götze, den er anbetete. Neander hat fein herausgefühlt, daß in der ganzen Anlage des Eunomios eine enge Wahlverwandtschaft mit den beiden Socini besteht. Angedeutet hat er diesen Gedanken in der Dogmengeschichte,[111]) näher ausgeführt im Chrysostomos.[112]) Wir können auch sagen, daß Eunomios der Prototyp des vulgären Rationalismus ist, gleicht er doch den Rationalisten auch darin, daß er im äußern Gottesdienste Nichts geändert haben wollte. Vor einem Vergleich mit den heutigen Vertretern der Negation aber schützt den Eunomios einmal seine Consequenz und sodann der ernste Schweiß seiner Arbeit. Uebrigens hatte Eunomios eine bedeutende Belesenheit.[113]) Daß der Versuch des Eunomios, die Theologie ausschließlich in den Dienst der Dialektik zu stellen, die *θεολογία* zur *τεχνολογία* degradire, hat der Nyssener schon bemerkt.[114])

---

[111]) Neander Dogmengeschichte I, p. 276.

[112]) Neander Chrysostomus Band I, p. 353. Conf. Ullmann Gregor p. 222.

[113]) Eunomios scheint manchmal seine Lesefrüchte ohne Angabe der Quellen als eigne Weisheit gebracht zu haben. Ein solches Plagiat weist ihm der Nyssener nach (Tom. II, lib. VIII p. 644). Er zeigt ihm, daß der Satz: *ἐξοχώτατος αὐτὸς θεὸς πρὸ τῶν ἄλλων, ὅσα γεννητά* eine *λέξις* sei, die sich beim Juden Philo finde. Es liege also hier entweder eine *κλοπή* vor, oder es bestehe eine eigenthümliche *οἰκειότης* zwischen Eunomios und dem Juden.

[114]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 343.

Es ist den Irrlehrern eigenthümlich, daß sie zum Worte Gottes immer eisegetisch stehen, während die reinen Kirchenlehrer immer auf den exegetischen Weg gewiesen sind. Jene tragen gewisse fertige Sätze, in denen ihre Irrlehre gipfelt, in die Schrift hinein und suchen ex post in der Schrift nach Stützen. Diese treten einfach an den geistlichen Jakobsbrunnen heran und schöpfen aus ihm die Wasser des Lebens. So verhalten sich denn Orthodoxie und Häresie zu einander, wie Exegese und Eisegese. Den eisegetischen Weg ist auch Eunomios gegangen. Basileios[115]) wirft ihm mit Recht vor, er habe aus einigen einfachen und schwer definirbaren Parteiphrasen sein Glaubensgebäude zusammengesetzt (*πίστιν ἐκτίθεται πρῶτον ἐξ ἁπλῶν καὶ διορίστων λέξεων συγκειμένην*). Der eisegetische Standpunkt ist aber zugleich der Standpunkt der Tradition im Gegensatz zur Schrift.

Zur Tradition bekennt sich auch Eunomios. Die herrschende ursprüngliche Ueberlieferung der Väter (*ἡ κρατοῦσα ἄνωθεν παρὰ τῶν πατέρων παράδοσις*)[116]) ist ihm des Glaubens Richtschnur (*γνώμων καὶ κανών*). Die Kappadoker aber schöpfen in ihrer Apologetik und Polemik gegen Eunomios ganz allein aus dem geschriebnen Worte Gottes. So verhalten sich denn Orthodoxie und Häresie zu einander, wie Schrift und Tradition. Wie gegen den Areios Athanasios das evangelische Schriftprincip hochgehalten, so gegen den Eunomios Basileios. Es rangen eben mit einander nicht Ansicht gegen Ansicht, Schule gegen Schule, sondern göttliche und menschliche Autorität, *ἡ ἐπουράνιος* und *ἡ ἐπίγειος σοφία*. Darum gabs in diesem Kampfe keine Waffenruhe, darum war in ihm ein fauler Frieden unmöglich, sondern er mußte, wenn anders nicht das Reich Gottes eine furchtbare Niederlage erleiden sollte, mit der völligen innern debellatio des Gegners schließen.

---

115) Basileios I, p. 509.

116) Basileios. Ibidem. *Γνώμων* bedeutet im Griechischen genau dasselbe, was amussis im Lateinischen.

Cap. V. Die Theologie des Eunomios nach ihrem Inhalt.

Mit erprobtem Scharfsinn hat Böhringer[117]) die Lehre des Eunomios entwickelt, wenngleich es ihm auch hier wiederholt begegnet ist, daß seine eigne unentschiedene, ja arianisirende Stellung in der großen christologischen Controverse ihn den Gegensatz zwischen Basileios und Eunomios nicht immer im rechten Lichte hat sehen lassen. Sehr werthvoll sind die gedrungnen kurzen Sätze Möllers[118]) über Eunomios in seinem Artikel „Arius“ und höchst beachtenswerth, wenn auch breit, Ullmanns[119]) Untersuchungen über denselben Irrlehrer. Die Abhandlung von Gaß[120]) bringt zwar, wie alle Arbeiten dieses Gelehrten, viel brauchbares Material herbei, aber die eigne Entwicklung des Eunomianischen Lehrgebäudes scheint uns nicht bis zur durchsichtigen Klarheit geführt zu sein. — Wir haben den Versuch gemacht, ausschließlich aus den Quellen den Kern der Irrlehre des Eunomios zu untersuchen und haben uns dabei vorzugsweise an Basileios und den Nyssener gehalten, weil der Nazianzener in der Polemik gegen Eunomios unbeschadet seiner sonstigen Größe an die beiden Brüder nicht heranreicht.

Seinen Ausgangspunkt nimmt Eunomios scheinbar trinitarisch:

> *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ εἰς ἕνα μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν λόγον, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον τὸ παράκλητον.*[121])

Das klingt zunächst bezüglich des ersten und zweiten Artikels ziemlich unschuldig und nur, daß Eunomios aus dem *ὁ παράκλητος* ein *τὸ παράκλητον* macht, erscheint sofort verdächtig. Eunomios aber hatte nach seinem System nicht das geringste Recht, im ersten und zweiten Artikel sich so harmlos auszudrücken. Das zeigt die Auslegung, die er seinem trinitarisch anlautenden Bekenntniß giebt. Zwar nennt er die erste Hypostase: *πατήρ*, aber diesen herrlichen Namen, in welchem der erste Artikel neutestamentlich gipfelt, hat er nicht blos sträflich ignorirt, sondern schnöde bekämpft. Ihm ist nicht das *πατέρα εἶναι*, sondern

[117]) Böhringer VII. Basileios p. 62 ff.
[118]) Möller bei Herzog I, Artikel Arius.
[119]) Ullmann, Gregor p. 221 ff.
[120]) Gaß bei Herzog IV, Eunomios.
[121]) Basileios I, p. 512.

das *ἀγέννητον εἶναι* der Kern im Wesen der ersten Hypostase. Der *εἷς θεός* ist ihm: *μήτε παρ' ἑαυτοῦ, μήτε παρ' ἑτέρου γενόμενος,*[122]) er ist ihm

τὸ ἀγέννητον[123])

und dieses *ἀγέννητον* ist ihm die:

οὐσία ἀγέννητος.[124])

Das Ungezeugtsein ist ihm nicht blos ein *ὄνομα*, sondern das *τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ὄφλημα* Gottes, der Glaube an das *ἀγέννητον* ist ihm die *ἁπλουστέρα πίστις,*[125]) der Gipfelbegriff, des *κεφαλαιωδέστερον* des Glaubens. Wenn nun Basileios dem gegenüber geltend macht, daß *τὸ ἀγέννητον* könne doch unmöglich der Gipfelbegriff sein, weil es ja gar nicht das Wesen, sondern nur eine Eigenschaft Gottes bezeichne, das Wesen der ersten Hypostase liege ausschließlich in dem *πατέρα εἶναι*, so antwortet Eunomios, das *ἀγέννητον* bezeichne grade das Wesen Gottes, der seiner Natur nach eben der *ἀμερής*, der *ἁπλοῦς*, der *εἷς καὶ μόνος ἀγέννητος*[126]) sei. Man könne, meint er, das Wesen Gottes gar nicht kürzer, gar nicht schärfer bezeichnen, als wenn man ihn eben die *οὐσία ἀγέννητος* nenne. Daß bei dieser Theologie des eiskalten Deismus Herz, Seele und der ganze inwendige Mensch völlig leer ausgehen, das macht dem kühlen Verstandesmenschen keine Skrupel. Er ist zufrieden, wenn seine Gehirnnerven einen kurzen Kitzel logischer Befriedigung erfahren. Daß aber die ganze heilige Schrift neuen Testamentes gegen diese unselige Evacuirung des Gottesbegriffes feierlich protestirt, indem der ganze neue Bund die Lehre von der ersten Hypostase ausschließlich auf der *κυρία λέξις „πατήρ“* erbaut und in Consequenz hiervon an der einzigen Stelle, an welcher es eine Definition der ersten Hypostase giebt, grade ins Vaterherz Gottes hineingreift und also definirt: 1 Joh. 4, 16 *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστί*, was wunderbar harmonirt mit dem *πατήρ*, aber absolut Nichts gemein hat mit dem *ἀγέννητος*, das ficht den Eunomios nicht an.

Bis hieher bewegt sich Eunomios in den Geleisen des alten Arianismus, denn schon Areios und Asterios hatten mit dem *ἀγέννητος*

122) Basileios I, p. 513.
123) Ibidem I, p. 517.
124) Ibidem I, p. 520.
125) Ibidem I, p. 512.
126) Ibidem I, p. 537.

operirt, bis hieher hat Eunomios vor jenen beiden Vordermännern nur die rücksichtslose Consequenz voraus. In einem Stück aber geht er weit über den alten Arianismus hinaus. Er lehrt nämlich ganz bestimmt, daß das Wesen Gottes für den Menschen erkennbar ist. In diesem Satze stellt er sich nicht nur in Gegensatz zur rechtgläubigen Kirchenlehre, sondern auch zur Platonischen Philosophie. Die erstere lehrt mit vollster Entschiedenheit, daß zwar einzelne Strahlen des allerheiligsten Wesens Gottes für den Menschen erkennbar seien, nicht aber seine ganze Wesensfülle, *τὸν ὅλον ἀέρα* könne Niemand einathmen, die *οὐσία θεοῦ* in ihrer ganzen Vollkommenheit könne weder der *νοῦς* begreifen, noch die Sprache ausdrücken, sagt der Nazianzener.[127]) Das habe auch schon Platon geahnt, der gesagt:

θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν, φράσαι δὲ ἀδύνατον.[128])

Dies Platonische Dictum citirt der Nazianzener noch dazu mit der merkwürdigen Eingangsformel: *ὥς τις τῶν παρ' Ἕλλησι θεολόγων ἐφιλοσόφησεν.* Eunomios dagegen erklärte positiv, wenn auch der Sinn Einzelner verdunkelt sei, so sei doch an sich die *εὕρησις τῶν ὄντων* ergründbar (*ἐφικτή*)[129]) für die Menschen, die *πᾶσα οὐσία* Gottes sei für den Gläubigen *αἰσθητὴ καὶ νοητή,*[130]) ja nach Sokrates[131]) hat er sogar gesagt, daß Gott sein eignes Wesen nicht genauer kenne, als wir es kennen: *ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῖν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔστι αὕτη μᾶλλον ἐκείνῳ, ἧττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη.* Ja er soll sogar gesagt haben: „Ich kenne Gott eben so gut, wie mich selbst."[132]) Kein Wunder also, wenn der Nazianzener den Eunomianern zuruft:[133]) *πάντα εἰδέναι τε καὶ διδάσκειν ὑπισχνεῖσθε λίαν νεανικῶς.*[134]) Kein Wunder, daß die über diese kecken Behauptungen empörten Zeitgenossen den Eunomianern alle möglichen Spottnamen[135]) beilegten. Eunomios macht nun einen Versuch, seine Theorie exegetisch zu stützen,

[127]) Gregor Naz. orat. 30, 17 p. 552.

[128]) Ibidem 28, 4 p. 498.

[129]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 670.

[130]) Ibidem p. 674.

[131]) Sokrates IV, 7.

[132]) Ullmann Gregor p. 223 Anmk. 3.

[133]) Gregor Naz. orat. 27, 2 p. 489.

[134]) *Νεανικῶς* heißt hier: mit knabenhaftem Uebermuth.

[135]) Philostorgios IX, 3 u X, 1 nannten sie sie *οὐρανοβόσκαι* und *μετεωρολέσχαι.*

er sagt: vergeblich nannte sich der Herr die Thür, wenn Niemand da ist, der durch diese Thür hindurchgeht bis zur völligen Erkenntniß des Vaters, vergeblich nannte er sich den Weg[136]) (*μάτην ὁ κύριος ἑαυτὸν ὠνόμασεν ἡ θύρα, μηδενὸς ὄντος τοῦ διιόντος πρὸς κατανόησιν καὶ θεωρίαν τοῦ πατρός*).

Wie sei er denn das *φῶς*, wenn er das Auge der Seele nicht erleuchte bis zur Erkenntniß des ihn überragenden Lichtes.

Freilich wenn die Vordersätze des Eunomios richtig wären, wenn das wunderbar herrliche Wesen Gottes sich zusammenfaßte in den magern dürren logischen Begriff des *τὸ ἀγέννητον*, dann wäre es keine große Kunst, Gott völlig zu erkennen, aber weil wir vor einem wunderbaren *βάθος πλούτου* stehen, bleibt das völlige Erkennen vertagt, bis wir im obern Jerusalem vor den Stufen des Thrones anbeten werden. Hier unten ἡ *πίστις* und erst oben die *κατανόησις* und *θεωρία*.

Es versteht sich von selbst, daß bei einer solchen Lehre von der ersten Hypostase nur eine ganz jammervolle Christologie resultiren konnte. Wer nicht fest wurzelt in der Vaterherrlichkeit der ersten, der bringt es nie zur vollen Sohnesherrlichkeit der zweiten Hypostase. Nun wußte Eunomios mit dem Namen „Vater" absolut Nichts anzufangen, eben so wenig mit dem, was den Vater zum Vater macht, nämlich mit dem *γεννᾶν*. Dies *γεννᾶν* schien ihm, weil er es grob äußerlich faßte, als eine *σωματικὴ γέννησις* ein menschliches *πάθος* in das Wesen Gottes hineinzutragen. Er sagt ja selbst[137]) *πάσης σωματικῆς γεννήσεως διὰ πάθους ἐνεργουμένης*, dies *γεννᾶν* schien ihm auch weiter die irdischen Kategorien der Zeit und des Wechsels in das ewige Wesen Gottes zu verpflanzen. Er sagt:[138]) *πάσης γεννήσεως οὐκ ἐπ' ἄπειρον ἐκτεινομένης, ἀλλ' εἴς τι τέλος καταληγούσης*, aber er halst sich auch ganz unnöthig alle diese Schwierigkeiten auf, dadurch, daß er die *γέννησις* zur *σωματικὴ γέννησις* macht und die *τὰ ἐπίγεια* mit den *τὰ οὐράνια* verwechselt. Am liebsten möchte nun Eunomios überhaupt von einer *γέννησις* gar nicht reden. Wenn er es dennoch thut, so schwächt er diesen Begriff zum bloßen Schatten ab. Zwar nennt er bisweilen den Sohn ein *γέννημα*,[139]) aber dieses *γέννημα* ist nicht aus des Vaters *οὐσία*, sondern nur aus

[136]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 671.
[137]) Ibidem 536.
[138]) Ibidem 650.
[139]) Basileios I, p. 584.

des Vaters *γνώμη*.[140]) Der Vater ist gar nicht Vater, sondern er will blos Vater genannt werden.

Ist aber der Sohn nur aus des Vaters Willen, so eignet ihm auch nicht die Ewigkeit, dann ist eben in Bezug auf die Rangordnung und Chronologie (*τάξει τε καὶ τοῖς ἐκ χρόνου πρεσβείαις*) der Vater der erste, der Sohn erst der zweite (*ὁ μὲν ἔστι πρῶτος, ὁ δὲ δεύτερος*)[141]). Eunomios fragt übermüthig, ob der Sohn bei der Zeugung ein *ὢν* oder ein *οὐκ ὢν* gewesen, wenn ein *ὢν*, dann bedürfe er ja keiner Zeugung mehr, dann sei es eine *ἀτοπία* und *βλασφημία*, überhaupt von einer Zeugung zu reden, wenn aber ein *οὐκ ὢν*, dann falle ganz von selbst des Sohnes Ewigkeit.[142]) Im ersteren Falle sei der Sohn ja selber ein *ἀγέννητος*.[143]) Darauf lehrt Eunomios ganz bestimmt, daß der Vater den Sohn als einen *μὴ ὄντα*[144]) gezeugt habe.

Was ist nun dem Eunomios der aus des Vaters *γνώμη* stammende und der Ewigkeit beraubte Sohn? Nichts weiter als ein Geschöpf, ein *τοῦ ἀγεννήτου ποίημα*,[145]) ein *κτισθείς*,[146]) er ist weder ein *κοινωνὸς τῆς θεότητος*, noch ein *μερίτης τῆς δόξης*, noch ein *σύγκληρος τῆς οὐσίας*, noch ein *σύνθρονος τῆς βασιλείας*,[147]) sondern nur ein

ὑπουργός.[148])

Daher eignet dem Sohne nicht die Gleichheit, ja nicht einmal die Aehnlichkeit mit dem Vater (*οὔτε ἴσος, οὔτε ὅμοιος*),[149]) ja Eunomios ruft in seinem Irrlehrerdünkel aus: *τίς δὲ οὕτως ἀνόητος ἢ πρὸς ἀσέβειαν τολμηρὸς, ὥστε ἴσον εἰπεῖν τὸν υἱὸν τῷ πατρί*.[150]) Darum wird ihm auch schließlich der Sohn ein mittleres Geschöpf zwischen dem *ἀγέννητον* und den *ἄγγελοι* (*τοσοῦτον αὐτὸν εἶναι κάτω τῆς θείας φύσεως, ὅσον ἀπ' ἐκείνου*

140) Basileios I, p. 592.
141) Ibidem 553.
142) Ibidem 597.
143) Ibidem 607.
144) Ibidem.
145) Ibidem 648.
146) Ibidem 613.
147) Gregor Nyss. Tom. II, p. 440.
148) Basileios I, p. 613.
149) Ibidem 564.
150) Ibidem.

πρὸς τὸ ταπεινότερον ἡ τῶν ἀγγέλων ἀποβέβηκε φύσις.[151]) So war denn durch Eunomios der Sohn der Wesensgleichheit, ja der Wesensähnlichkeit, ja selbst der bloßen Aehnlichkeit mit dem Vater beraubt worden. Er hatte den Sohn zum Geschöpf, er hatte den Herrn zum Diener gemacht. Es fragt sich nun, wie sich der Sohn als Geschöpf verhalte zu den übrigen Geschöpfen. Freilich für einen absoluten Unterschied war in dem System des Eunomios kein Platz mehr, aber einen relativen will doch Eunomios retten. Der Sohn war zwar ein οὐκ ὤν, als er geschaffen wurde, aber er ist nicht geschaffen ἐκ μὴ ὄντων, sondern die Sphäre seines Ursprungs, die γνώμη des Vaters war doch da. Die übrigen Geschöpfe aber sind geschaffen ἐκ μὴ ὄντων.

Der Sohn war also ein Nichtseiender aus dem Seienden.

Die übrigen Creaturen waren Nichtseiende aus dem Nichtseienden.

Endlich versuchte Eunomios noch einen Rangunterschied festzuhalten. Der Sohn ist zwar ein ποίημα, die übrigen Geschöpfe ποιήματα, in sofern stehen sie gleich, aber der Sohn ist doch wieder der ποιητής der ποιήματα, in so fern steht er über ihnen. Eunomios sagt,[152]) das ist der einzige Tribut, den er dem Herrn zollt: τοσαύτην αὐτῷ νέμομεν ὑπεροχὴν ὅσην ἔχειν ἀναγκαῖον τῶν ἰδίων ποιημάτων τὸν ποιητήν. Durch dieses geringe Zugeständniß sucht er sich loszukaufen von dem Vorwurf eines κοινοποιεῖν, also einer Herabziehung des Sohnes in die Sphäre gewöhnlicher Geschöpflichkeit.

Es entsteht nun die Frage, welche sittliche Stellung Eunomios in seiner armseligen Christologie, die ja unter seinen Händen zur κτισματολογία geworden, dem Sohne angewiesen. Hier geht er den grade umgekehrten Weg, wie sein Altmeister Areios. Beide sehen den sittlichen Werth des Sohnes in seiner

ὑπακοή

aber während bei Areios diese ὑπακοή den Sohn zu göttlicher Ehre führt, also eigentlich der Quell seiner Vergottung ist, so ist umgekehrt bei Eunomios das Sohnsein die Wurzel, aus welcher die ὑπακοή als Frucht hervorwächst. Er sagt:[153]) οὐκ ἐκ τῆς ὑπακοῆς προςλαβὼν τὸ εἶναι υἱὸς θεός, ἀλλ' ἐκ τοῦ υἱὸς εἶναι γενόμενος ὑπήκοος ἐν λόγοις, ὑπήκοος ἐν ἔργοις.

[151]) Gregor Nyss. II, p. 696.

[152]) Basileios I, p. 613.

[153]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 470.

Wir greifen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß in diesem einen Stück, nämlich in der Schätzung der sittlichen Hohheit des Herrn, Eunomios darum um einige Millimeter über den Standpunkt des Areios herausgestrebt, weil ihm selber eine gewisse ethische Würde innewohnte, die wenigstens bei einem Manne von so trostloser pistischer Verarmung immerhin bemerkenswerth ist. Freilich hat er sich hier einer großen Inconsequenz schuldig gemacht. Er raubt zuerst dem Sohne seine ganze Gottheit, so daß von ihr Nichts übrig bleibt, als ein bloßer Name, ein purer Schatten, ein *νέφος*, ein Tohu wawohu, und dann will er doch aus diesem Nichts etwas so positives wie die *ὑπακοή* ableiten. Es versteht sich von selbst, daß die Kappadoker mit ähnlichen schneidend scharfen Argumenten diese Inconsequenz des Eunomios angegriffen haben, wie zu allen Zeiten der Glaube den negativen Christologen, die den Herrn Jesus seiner wahren Gottheit berauben, das Recht hat absprechen müssen, von seiner sittlichen Majestät zu faseln.

Welche Stellung wies nun Eunomios dem heiligen Geiste an? Wir müssen ja von vornherein bei dieser Christologie eine sehr dürftige Pneumatologie erwarten.

Eunomios stellt auch in der That den heiligen Geist auf eine ganz niedrige Stufe. Er läßt ihn werden vom Vater durch den Sohn (*γενόμενος παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ διὰ τοῦ μονογενοῦς*[154]) *καὶ τοῦτο*). Die Persönlichkeit des heiligen Geistes hält er fest, das *τοῦτο* ist ihm kein *τὸ γενόμενον*, sondern ein *ὁ γενόμενος*, aber das *διὰ τοῦ μονογενοῦς*, so köstlich es auch im Munde eines reinen Kirchenlehrers klänge, gleicht doch im Munde des Eunomios einer völligen Entthronung des heiligen Geistes; denn da ihm der *μονογενής* nur ein *ποίημα* ist, so sinkt ihm der heilige Geist zum *ποίημα* eines *ποίημα* herab. Diese Stellung hat er ihm auch wirklich angewiesen. Er sagt: *τοῦ μὲν ἀγεννήτου τὸν υἱὸν εὕρισκον ποίημα, τοῦ δὲ μονογενοῦς τὸν παράκλητον.*[155]) Es erhellt von selbst, daß Eunomios keine Spur von innerem Rechte hatte, von der Trinität zu reden. Er hatte durch seine Irrlehren ihr innerstes Leben in allen Fundamenten unterwühlt. Was ihm blieb von dem dreieinigen Gotte:

1. ein *τὸ ἀγέννητον* (Vater)
2. ein *ποίημα τοῦ ἀγεννήτου* (Sohn)

---

[154]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 489.
[155]) Basileios I, p. 648.

3. ein *ποίημα τοῦ ποιήματος* (der heilige Geist),
das verhält sich zu den drei heiligen göttlichen Personen der Trinität etwa so, wie ein düstres Grubenlicht zur hellleuchtenden Sonne.

Cap. VI. Das Resultat.

Der Einfluß des Eunomios war ein außerordentlich großer, sein Auftreten ein ungemein folgenschweres. Es kam jetzt zu einer gewaltigen Sichtung der Geister und zu einer mächtigen Klärung der Situation. Die Halb-Arianer hatten sich bis jetzt mit dem Feigenblatt der Unschuld gedeckt und darin lag das Verführerische ihrer Schriften, daß sich Viele über die Gefährlichkeit des Semiarianismus täuschten. Treu aber schwach angelegte Herzen wähnten, man könne dem Herrn volle Treue halten und sich doch beim Homoiusios beruhigen. Die Eintracht der Kirche fordere nun einmal die Annahme dieses Jota, nur dadurch könne man die besseren Elemente der Linken gewinnen. Man müsse ja noch froh sein, daß die Herstellung des Kirchenfriedens mit verhältnißmäßig so geringen Opfern sich erreichen lasse. Nun kam Eunomios. Er brach mit jeglicher Halbheit. Mit ehrlicher Consequenz zeichnete er den Arianismus, wie er war. Da erschraken alle tiefer angelegten Semiarianer. Sie sahen nun, wohin es führe, wenn man von der wahren und wesenhaften Gottheit des Sohnes auch nur einen I-Punkt weglasse oder in sie auch nur ein falsches Jota einschmuggle. Es wurde ihnen nun zur Gewissenssache, sich aufs Neue hineinzusenken in die Wesenstiefen des *ὁμοούσιος υἱός*. Was bisher für sie eine Frage des Kampfes gewesen war, wurde nun zur Frage des Gewissens. Es war ihnen eben Gewissenssache geworden, festen christologischen Boden unter den Füßen zu haben, und weil es bekanntlich den Aufrichtigen der Herr gelingen läßt, so fanden auch die ehrlichen Sucher bald Frieden unter dem Banner der Homousie.

Weil aber das System des Eunomios im stolzen Gewande strenger Wissenschaftlichkeit einherging, so förderte die Nöthigung, diesen Angriff zu pariren und innerlich zu überwinden, die heilige Theologie mächtig. Freilich das System des Eunomios ging aus von einem *πρῶτον ψεῦδος*. Seine Construction von *ἀγέννητον* aus war eine grundfalsche, aber die auf diesem falschen Unterbau sich erbauenden Syllogismen verliefen an sich in wissenschaftlicher Methode. Mit einigen

mittelparteilichen Phrasen ließ sich dem Eunomianismus nicht beikommen. Darum setzten die großen Kappadoker ihre Polemik eben an dem πρῶτον ψεῦδος des Gegners ein. Sie gruben tief, sie studirten im Schweiße ihres Angesichtes und setzten den Brandschriften des Eunomios apologetische Werke entgegen, die zu den reifsten und edelsten Blüten gehören, die am Lebensbaume der Theologie überhaupt gewachsen sind, die nach Seiten der Klarheit und Schärfe den Schriften des Gegners mindestens ebenbürtig waren, die aber vor ihnen die Höhe und Tiefe echter Theologie und die erobernde Kraft eines echten Zeugnisses von Christo voraus hatten. So erstarkte denn im Kampfe gegen Eunomios die theologische Schule großer Christologen. Ohne die kecken Angriffe des Eunomios hätte die Kirche zwar auch den Basileios und die Gregore gehabt, aber sie wären als Theologen nicht geworden, was sie geworden sind. — Es war eine wunderbar gnädige Führung des Herrn, daß in jener großen Controverse die Vertreter des Glaubens zugleich die Vertreter echter theologischer Wissenschaft waren. Nicht immer ist der Kirche des Herrn das Loos so lieblich gefallen. Als Strauß sein Leben Jesu geschrieben, da traten ihm zwar mancherlei gut gemeinte und mit ehrlichem Fleiß gearbeitete, mit imponirender Gelehrsamkeit durchwirkte, wohl auch muthige Schriften entgegen, aber Strauß hat keinen Gegner gefunden, der in seinen theologischen Größenverhältnissen auch nur entfernt an die Kappadoker herangeragt.

Der Erfolg des gesegneten Umstandes, daß die Kappadoker mit einer so großartigen Theologie dem Eunomios entgegentraten, war ein durchschlagender. Es war ja vor ihrem Auftreten grade so gewesen, wie heut. Die arianischen und semiarianischen Scribenten gerirten sich als Generalpächter der Wissenschaft und ihre Schriften, die sich in der Regel nicht über das Niveau leichter Broschürenwaare erhoben, posaunten sie aus als angebliche Blüten echter Wissenschaft, und wenn eine liberalisirende Schrift erschienen war, trat eine ganze Schaar von Claqueuren in der liberalen Presse für sie ein, sie machten Stimmung und schraubten künstlich ein mittelmäßiges Buch zur Höhe eines angeblichen φαινόμενον herauf. Galt es nun einen entscheidenden Bischofsstuhl oder einen wichtigen Lehrstuhl zu besetzen, da empfahlen sie einen solchen jungen Broschürenhelden, verkündigten aber immer mit Emphase, daß das einer der namhaftesten Theologen der Zeit sei. Dieser Falschmünzerei machten die Kappadoker durch ihre sieghaften Schriften

gegen Eunomios ein Ende. Der Ruhm der Wissenschaftlichkeit war durch sie für die Orthodoxie gesichert. Zwar war die äußere Herrschaft des Liberalismus noch nicht gebrochen, ja in den Tagen des arianischen Kaisers Valens wuchs der Einfluß der Arianer nach Außen noch einmal zu stolzer Höhe an, aber innerlich krachte der Liberalismus in allen Fugen. Theologisch war er überwunden, wissenschaftlich war er niedergekämpft. Die künftige Generation gehörte ihm nicht mehr, die Jugend wandte sich mit feinem innerem Instinkt dahin, wo sie wirkliches Leben fand. Die edelsten Jünglinge sammelten sich um die Kappadoker. Was die sic et non-Theologie in der Kirche des Herrn angerichtet, das stand ihnen klar vor Augen. Sie wendeten sich von ihr ab, aber dem freudigen vollen Bekenntniß wendeten sie sich zu. Der Confession nicht der Negation gehörte die Zukunft. Theologie nicht Neologie das war die Loosung.[156])

Wir machen, ehe wir von Eunomios scheiden, noch auf eine ungemein lehrreiche Parallele aufmerksam.

Zu Seleukeia 359 hat Basileios von Ankyra, das Haupt der Mittelpartei und noch dazu ihres rechten Flügels, mit Aëtios dem Lehrer des Eunomios gerungen und ist ihm unterlegen zu einem Zeugniß dafür, daß die christologische Mittelpartei zur Überwindung des Arianismus unfähig ist.

Dagegen hat der andre Basileios der Caesareenser, der Führer der Orthodoxie, nicht bloß den Aëtios, sondern seinen viel größeren Schüler Eunomios glorreich überwunden zu einem Zeugniß dafür, daß nur die volle nikänische Christologie zur Überwindung des Arianismus befähigt ist.

---

[156]) Wir machen auch an dieser Stelle auf die großen apologetischen Schriften der Kappadoker gegen Eunomios die Apologetik unserer Tage aufmerksam.

Dritter Abschnitt.

Die um den Arianismus gruppirten Häresien. Markellos. Photeinos. Apollinarios.

Cap. I. Zur Orientirung.

Die drei Männer, deren Namen der dritte Abschnitt zur Überschrift hat, sind zwar äußerlich und innerlich sehr von einander verschieden. Auch der Grad ihrer Abirrung von der Linie strenger biblischer Wahrheit ist ein sehr differenter. Es ist aber doch äußerlich und innerlich wohl motivirt, eine wenn auch nur kurze, summarische Darstellung ihrer Systeme an dieser Stelle eintreten zu lassen und in dieser Darstellung alle drei zusammenzufassen. Aeußerlich nämlich haben sie das mit einander gemein, daß sie alle drei nicht aus dem Arianismus originiren, sondern ihre Heimstätte vielmehr in den antiarianischen Kreisen haben, daß aber der Kampf gegen diese drei Irrsysteme vielfach mit dem arianischen Kampf zusammenfließt, wiefern die Arianer aller Denominationen aus der Thatsache, daß die Systeme des Markellos, Photeinos und Apollinarios aus antiarianischen Kreisen stammten, geschäftig Capital gegen die Orthodoxie selbst schlugen und dadurch die Vertreter der Rechtgläubigkeit nöthigten, feste Stellung zu diesen Systemen zu nehmen. Diese äußre Verzwickung der Einzelkämpfe gegen den Markellianismus, Photeinianismus und Apollinarismus mit dem Riesenkampfe gegen den Arianismus nöthigt dazu, auf diese drei Häresien einzugehen, wenn anders man nicht auf die Vollständigkeit der historischen Darstellung verzichten will.

Innerlich wiederum haben die drei Männer das mit einander gemein, daß sie die innerchristologische Frage in die triadologische

hineinarbeiten und also die Christologie καθ' ἑαυτήν mit der Christologie κατὰ τὴν τριάδα organisch zu verbinden suchen. Es war dies eine Anticipation. Der Herr hatte nach seinem weisen Rath die Durchdringung der Triadologie und der Christologie im engern Sinne chronologisch getrennt. Er hatte der Theologie des vierten Säculums das Generalthema gestellt, die Trinitätslehre in ihrer ganzen Tiefe aus der Schrift zu heben. Die Triadologie war das Pensum, aber auch die Domäne des vierten Säculums. Ebenso war der Theologie des fünften Säculums die andre Aufgabe, die Christologie aus der Tiefe der Schrift zu heben und den theologisch adäquaten Ausdruck für die innerchristischen Lebensprocesse zu suchen. Das Verhältniß zwischen dem wahren Gott und dem wahren Menschen in Christo schriftgemäß abzuspiegeln, das war das Pensum, aber auch die Domäne des fünften Säculums. Darin lag die Kraft und die concentrische Stärke der großen reinen Kirchenlichter des vierten Jahrhunderts von Athanasios bis zum Nyssener, daß sie über das dogmatische Pensum des vierten Jahrhunderts nicht hinübergegriffen. Dagegen machten sich Markellos, Photeinos und Apollinarios, wenn auch unbewußt, der Schuld theilhaftig, mittelst einer prolepsis historica über die ihrem Jahrhundert gesteckten Grenzen hinüberzugreifen, und die Früchte, die sie trugen, mußten daher Härlinge und nicht Trauben, Säuerlinge und nicht Feigen sein. Dieser Sachverhalt giebt uns das Recht, bezüglich dieser drei Männer in der Geschichte der arianischen Häresie summarisch zu verfahren und auf die tiefere Entwicklung der Systeme zu verzichten. Für den Geschichtsschreiber des fünften Jahrhunderts würde es unerläßlich geboten sein, als Vorgeschichte der christologischen Kämpfe tief einzudringen in die drei Systeme; denn aus den falschen Wegen, die jene drei Männer eingeschlagen, haben die tiefen positiven Christologen des fünften Jahrhunderts das: caveant consules gelernt, für uns aber reicht der summarische Bericht aus.

Cap. II. Markellos von Ankyra.

Wir stehen hier vor einem verhältnißmäßig noch wenig abgebauten Felde der Patrologie. Nachdem Rettberg[157]) seine Marcelliana herausgegeben, war zwar das wenige Quellenmaterial, welches überhaupt auf

---

[157]) Ch. H. G. Rettberg, Marcelliana. Göttingen 1794.

uns gekommen ist, handlich gesichtet, aber eine wirkliche Monographie, die höheren Ansprüchen genügte, hat sich nicht an die Rettbergsche Quellenarbeit angeschlossen. Kloses[158]) umfangreiche Studie scheint uns wenigstens nicht wesentlich zur Aufhellung der Markellosfrage beigetragen zu haben. Dagegen haben in meisterhafter Weise die Lösung dieser Frage fördern helfen Möhler[159]) und Dorner.[160]) Markellos von Ankyra hatte auf dem Concil von Nikäa in der vordersten Reihe unter den Vertheidigern der vollen Gottesherrlichkeit des Herrn Jesu gestanden, und so lange er durch den Verkehr mit den Helden von Nikäa, vor allem mit dem jungen Athanasios in Zucht gehalten wurde, hatte sein tiefer originaler Geist in der Christologie die Bahnen eingeschlagen, auf welche die orthodoxen Väter vom Herrn geführt wurden. Nun war er nach Ankyra zurückgekehrt und hier in der Isolirung gerieth er auf theologische Bahnen, die nach seiner glühenden Überzeugung und nach seinem ernstesten Willen nur ein Versuch sein sollten, die christologische Wahrheit gegen die Häresie sicher zu stellen, die aber doch höchst bedenklich waren. Empört über den schmählichen Verlauf der Synode von Tyros und über die dort zu Tage getretnen Versuche der Eusebianer, das Nikänische Decret zu unterwühlen, schrieb er eine Schrift gegen Asterios, griff aber in ihr auch die beiden Eusebier, den Paulinus von Tyros und den Narkissos an. Die seit Tyros dominirenden Arianer setzten auf der Synode von Constantinopel 336 die Absetzung des Markellos durch und betrauten den Basileios mit dem Stuhl von Ankyra, Eusebios Pamphilu aber schrieb gegen Markellos eine zweigliedrige Schrift in 5 Büchern: 1) *κατὰ Μαρκέλλου* und 2) *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας.*[161]) Die erste ist polemisch, die zweite apologetisch. — So war denn der Markellianische Streit entbrannt, der mit beispielloser Bitterkeit geführt wurde. Die Arianer und Semiarianer schlugen unnachsichtlich auf den Markellos los in der stillen Hoffnung dabei implicite seinen großen Freund Athanasios wenigstens mitzutreffen.

Welches waren nun die vornehmsten Blößen, die Markellos den Gegnern wirklich bot? Markellos ganzes theologisches Interesse gipfelte in dem einen Punkte, voll und ganz die Homousie des Sohnes zu er-

---

[158]) Klose Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus. Hamburg 1837.

[159]) Möhler Athanasios p. 318 ff.

[160]) Dorner I, p. 864 ff.

[161]) Semisch Eusebios bei Herzog IV, p. 397 III.

weisen. Hierin sah er seine eigentliche Lebensaufgabe, in die Erreichung dieses einen Zieles legte er seinen ganzen inneren Menschen hinein, diesem einen Ziele ordnete er Alles unter. Die Subordination mußte nach ihm völlig überwunden werden, es durfte von ihr auch nicht eine kleine Wurzel in der Theologie zurückbleiben, denn blieb auch nur ein ganz geringes Residuum von ihr zurück, so konnte der Arianismus dieses wieder zum Treiben bringen. Der Ausgangspunkt für die Arbeit des Markellos war also ganz rein. Hätte er nun bei derselben schon die christologischen Hauptschriften des Athanasios und seiner Schule, der Kappadoker vor sich gehabt, so hätte sein reicher und tiefer Geist volle Befriedigung in ihnen gefunden. Er hätte sich an der völligen Überwindung der Subordination genügen lassen, wie sie die Athanasianische theologische Schule bot, seine Forschung wäre in das herrliche Strombett rechtgläubiger Theologie geflossen und Schulter an Schulter mit Athanasios hätte er gekämpft und wir hätten wahrscheinlich den Markellos unter den großen Lebenszeugen und reinen Kirchenlehrern des vierten Säculums zu registriren. — Nun hat aber Athanasios bekanntlich seine größten und reifsten theologischen Werke erst im Herbst seines Lebens geschrieben und die Eindrücke, die Markellos dem gesegneten mündlichen Verkehr mit Athanasios von Nikäa her dankte, waren nicht stark und fixirt genug, um ihn auf der Linie Athanasianischer Geistes- und Glaubensarbeit zu erhalten. Markellos war isolirt. Das Resultat von Nikäa: den *ὁμοούσιος* hielt er unverrückt fest, aber den theologischen Weg zur Erweisung dieses Resultates ging er nun auf eigne Gefahr. Sein reicher tiefsinniger, originaler Geist bahnte sich einen Weg, um unter Abweisung jeder Spur von Subordination die Homousie unanfechtbar zu erweisen. Da ist es ihm denn begegnet, daß er zwar den Arianismus vermied, aber an die Klippe des Sabellianismus nahe herangefahren ist, ohne an sie direct anzustoßen, ohne an ihr zu scheitern. Markellos unterschied zwischen einem *ὁ λόγος* und einem *ὁ υἱός*. Dem *λόγος* schrieb er die Ewigkeit und die volle Homousie mit dem *ὁ θεός* zu. Auf ihn häufte er alle Herrlichkeitsstrahlen. Dieser *λόγος* war von Ewigkeit her in dem *θεὸς ἡσυχάζων*. Er blieb aber nicht in diesem Mitruhen, sondern vermöge einer *ἐνέργεια δραστική* strahlte er personenbildend ein in den *υἱός*, in den historischen Christus, zwar nicht so, daß das ganze *πλήρωμα* des *λόγος* in Christo Fleisch geworden, sondern dies *πλήρωμα* blieb als *καθ' ἑαυτὸν λόγος*[162]) in

[162]) Eusebios adv. Marc. I, 4.

dem ὁ ϑεός und nur eine Ausstrahlung ging ein in den Sohn. Dem Sohne hinwiederum eignet die Ewigkeit nicht. Er sagt:[163]) *μήτε εἶναι μήτε προϋφεστάναι, μήτε ὅλως πώποτε υἱὸν ὑπάρξαι τῷ ϑεῷ πρὸ τοῦ τεχϑῆναι διὰ τῆς παρϑένου.* Wo er die zweite Person der Gottheit feiern, verherrlichen will, nennt er sie nie *υἱός*, sondern immer nur *λόγος*, so verstehen wir die Worte: *δοξάζων αὐτὸν δὲ μόνον εἶναι λόγον φάσκων.*

Wie er aber dem ὁ υἱός die Ewigkeit absprach, so auch dem Reiche des Sohnes. Das nämlich wird im Makrostichos[164]) nicht bloß dem Schüler Photein, sondern auch dem Markellos selbst ausdrücklich vorgeworfen:

> *οἱ τὴν προαιώνιον ὕπαρξιν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ϑεότητα καὶ τὴν ἀτέλευτον αὐτοῦ βασίλειαν ὁμοίως Ἰουδαίοις ἀϑετοῦσιν.*

Christi Königthum besteht also für Markellos nur so lange, bis er den Heilsrath Gottes ausgerichtet. Dann wenn die *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* eingetreten sein wird, legt Christus auch das Fleisch, welches er in der Jungfrau angenommen, ab und kehrt in das *πλήρωμα* des *λόγος* zurück. Der innertrinitarische Act des *πλατύνεσϑαι* erreicht seine Endschaft und es bleibt nur noch der *ϑεὸς ἡσυχάζων* übrig. —

Markellos bringt es also weder zu einer wirklichen ontologischen und usiodischen Trinität, noch zu einer festumschriebnen gottmenschlichen Hypostase des Sohnes. Darum macht ihm sein Ankläger Eusebios[165]) auch den Vorwurf,

> *ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα*

und an einer andern Stelle[166]) sagt er:

> *ἐνεργείᾳ ἡ ϑεότης μόνη πλατύνεσϑαι δοκεῖ.*

Zu diesen gefährlichen Thesen, die so wie sie vorliegen, offenbar bis hart an die Grenze des Sabellianismus, also der offenbaren Häresie anstreifen, war Markellos durch zwei verhängnißvolle Grundfehler seines Systems gekommen. Es war falsch und widersprach durchaus dem Gange, den nach des Herrn Wahl die theologische Lehrentwicklung im vierten Säculum genommen, daß Markellos seine Speculation einsetzte

---

163) Eusebios adv. Marc. II, 1.
164) Hahn Bibliothek der Symbole p. 112 Makrostichos VI.
165) Eusebios Eccles. theol. III, 4.
166) Eusebios cont. Marcell. II, 2.

bei dem *θεός* und bei dem *λόγος*, anstatt, wie die großen Alexandriner bahnbrechend den Weg gewiesen, auszugehen von dem *πατήρ* und von dem *υἱός*. Es war das grade so falsch, als wenn in den Tagen Luthers Andreas Osiander den Lebensstrom soteriologischer Lehrentwicklung von der Höhe eines actus Dei forensis zum actus medicinalis abstauen wollte. Ein zweites schweres Gebrechen der Theologie des Markellos war es, daß ihm die beiden triadologischen Grundbegriffe: *οὐσία* und *ὑπόστασις* noch vielfach in einander fließen und daß er vielfach *ὑπόστασις* sagt, wo er *οὐσία* meint. Darum klingen manche Sätze des Markellos viel Sabellianischer, als sie in Wahrheit gemeint waren, zum Beispiel sein Ausspruch:[167])

μίαν γὰρ ὑπόστασιν τριπρόσωπον.

Einen Vorwurf können wir dem Markellos aus dieser Verwechselung nicht machen, denn die consequente wissenschaftliche Scheidung im Gebrauch von *οὐσία* und *ὑπόστασις* ist ja erst durch die Kappadoker durchgeführt worden. Wir beklagen diesen Mangel nur, weil er den Markellos in Untiefen hineingeführt.

Noch tiefer aber müssen wir es beklagen, daß Markellos, als er mit seinen Theoremen hervortrat, nicht in die rechten treuen Hände gefallen ist. Wäre das geschehen, so wäre er curabel geblieben. Wäre ihm das Loos so lieblich gefallen, wie dem Dionysios von Alexandreia, den der andre Dionysios von Rom brüderlich zurechtwies, als er sich verconstruirt hatte, Markellos hätte sich sicher im ersten Stadium der Controverse zurechtweisen lassen, weil ja der Quell, aus dem sein System stammte, der lautre Eifer für des Herrn Ehre war. Er hatte ja auch keinesweges als positive Lehrbestimmungen seine anstößigsten Sätze vorgetragen, sondern lediglich als Untersuchungen. Sozomenos berichtet:[168])

ἐλέγετο δὲ πρός τινων ὡς ἐν ζητήσει εἰρῆσθαι Μαρκέλλῳ.

Hätte damals, als des Markellos Schrift erschien, Athanasios im Frieden seines Patriarchates gewaltet, hätte er zu dem irrenden Kampfgenossen eilen können, es hätte sich die Theologie des Markellos an den Klippen vorüberführen, es hätten sich ihre wunden Stellen heilen lassen.

Dagegen fiel der arme Markellos dem Eusebios Pamphilu in die Hände. Was aber dieser in die wunde Theologie des Markellos goß, das war nicht Oel, das war Gift. Ein kleiner enger Geist, ein red-

---

[167]) Eusebios Eccles. theol. III, 6.

[168]) Sozomenos II, 31.

seliger supranaturaler Rationalist, wie Eusebios, wird niemals im Stande sein, einen groß veranlagten, wenn auch in schiefe Bahnen verirrten speculativen Geist auf die richtigen Wege zurückzuführen. Es hatte auch den Eusebios viel weniger das verletzte theologische Gewissen, als vielmehr der Zorn darüber in den Kampf hineingetrieben, daß Markellos es gewagt hatte, den Eusebianern den Fehdehandschuh hinzuwerfen, den Männern, welche trotz ihrer wenigstens im Effect kirchenzerstörenden Tendenzen sich doch mit Emphase: *πατέρες ἐκκλησιαστικοί* nannten. Deshalb ist wohl kein Vorwurf dem Eusebios so aus dem Herzen gekommen, als der:[169])

ὅμου τε πάντας ἐκκλησιαστικοὺς πατέρας ἀθετεῖ.

Übrigens erfahren wir auch aus dem Zeugniß des Athanasios, daß persönliche Gereiztheit und Rache das Hauptmotiv gewesen, welches die Eusebianer so gegen Markellos verbittert. Er sagt:[170])

ὡς πρότερον ἐγκαλούμενοι παρ' αὐτοῦ οἱ περὶ Εὐσέβιον τῆς ἀσεβείας ἀντεκάλεσαν αὐτῷ καὶ αὐτοί.

Den unlautern Motiven, aus denen sich der Cäsareenser in den Kampf gegen den Ankyrener stürzte, entsprach auch eine oft recht unlautre und illoyale Kampfesweise. Man lese bei Möhler[171]) nach, wie Eusebios aus dem *μόνον λόγος* des Markellos nicht ohne starke Verdrehung den Satz herausbringt:

ψιλὸν γὰρ καὶ τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ὅμοιον τὸν Χριστὸν εἶναι ὁμολογεῖν θέλει.

Es ist überhaupt tief zu beklagen, daß uns des Markellos Hauptschrift nicht im authentischen Text erhalten ist, sondern daß fast alle Marcelliana, quae supersunt, nur durch das Sieb parteiischer und geistloser Eusebianischer Kritik auf uns gekommen sind. So erscheinen uns nur die häretischen Spitzen des Systems, die noch spitzer erscheinen, als sie vielleicht waren, weil sie aus ihrem Zusammenhang gelöst und tendenziös beleuchtet sind. Es steht aber über jeden Zweifel erhaben fest, daß das Lehrgebäude des Markellos neben den gefährlichen Spitzen auch außerordentlich werthvolle positiv-christliche und die christliche Erkenntniß wesentlich förderndе Entwicklungen enthalten haben muß, weil ja drei große entscheidende Instanzen der Orthodoxie so lange ent-

169) Eusebios adv. Marc. I, 4.
170) Athanasios ad Monachos I, 813 A.
171) Möhler Athan. p. 326 Anml. 37.

schieden für Markellos gewesen sind, als die Markellosfrage isolirt und noch nicht durch die Photeinianische compromittirt war.

Diese drei Instanzen sind:

1. Athanasios,

2. Julius von Rom,

also die beiden großen Heerführer unentwegter Rechtgläubigkeit,

3. Das Concil von Sardika,

also diejenige Synode, welche zwischen Nikäa und Constantinopel die muthigste Vertreterin der Orthodoxie war. Dieser Synode überreichte Markellos ein schriftliches Glaubensbekenntniß:[172])

> *δέδωκεν ἔγγραφον τὴν ἑαυτοῦ πίστιν ἣν καὶ ἡ κατὰ Σαρδικὴν σύνοδος ἀπεδέξατο*

und wenn auf dieses Glaubensbekenntniß hin die rechtgläubige Sardicensische Synode die zu Constantinopel 335 ausgesprochne Absetzung des Markellos annullirte und ihm den Stuhl von Ankyra im Princip zurückgab, so muß das Glaubensbekenntniß des Markellos orthodox gewesen sein, und da Markellos durchaus kein Diplomat, sondern ein formloser und schwerfälliger, übrigens ehrlicher Mann war, so muß er in der Lage gewesen sein, ohne sich selbst innerlich untreu zu werden, ein kirchliches Bekenntniß abzulegen. Er muß also dem Kerne nach ein christlich-kirchlicher Theologe gewesen sein, und wenn die orthodoxen Instanzen den Markellos, dessen Hauptschrift *περὶ ὑποταγῆς* sie doch genau kannten, passiren ließen, so müssen sie das Eigenthümliche seiner Theologie im Wesentlichen im Lichte bloßer Theoreme und Theologumene und höchstens im Lichte der Heterodoxie, nicht aber der Häresie angesehen haben. Wenn nun dagegen die Eusebianer aller Denominationen, ob sie gleich sonst auf dem Gebiete ihrer eignen Häresie außerordentlich tolerant waren, mit förmlicher Wuth gegen Markellos Sturm liefen, so liest man sicher recht zwischen den Zeilen, wenn man als den eigentlichen Adressaten ihrer Angriffe nicht den Markellos, der *περὶ ὑποταγῆς* geschrieben, sondern vielmehr den Vertheidiger der Homousie von Nikäa und Tyros ansieht und die Angriffe von der Hoffnung getragen sein läßt, die gegen Markellos geführten Streiche würden auch den Athanasios mittreffen.

In diesem Sinne schrieben die parallel mit dem Sardicensischen Concil zu Philippopel tagenden Orientalen nach Africa:[173]) Quaprop-

[172]) Athanasios ad Monachos I, 818 A.

[173]) Hilarius Fragment. p. 465 ff.

ter nos, qui plene ex libro Marcelli ejus sectam sceleraque cognovimus scripsimus vobis dilectissimi fratres, ut neque Marcellum, neque eos, qui illi junguntur, ad communionem sanctae ecclesiae admittatis . . . ne blasphemiis sceleribusque etiam ipsi participes sitis.

Diese Sachlage änderte sich in dem Moment, als Photeinos von Sirmium, der Schüler des Markellos, auftrat. Was beim Lehrer noch mehr Accidenz einer ihrer Substanz nach im Wesentlichen gesunden Theologie gewesen, das wurde unter des Schülers Hand substantielle Häresie. Hierdurch wird immerhin der Beweis geliefert, daß der Markellianismus mindestens zu gefährlichen Mißverständnissen führen könne. Nun wendete sich auch der Occident von Markellos ab, am langsamsten Athanasios selbst, der in seinem Urtheil über den Ankyrener bis zuletzt mild geblieben ist, wiewohl er in der Sache immer ablehnender wurde. Als ihn Epiphanios fragte, was er von Markellos halte, da gab er durch ein characteristisches Lächeln zu verstehen, daß der Ankyrener zwar bis hart an die Grenze des Irrglaubens gekommen sei, daß er ihn aber doch für entschuldbar halte:[174])

> *μόνον διὰ τοῦ προσώπου μειδιάσας ὑπέφηνε, μοχθηρίας μὴ μακρὰν αὐτὸν εἶναι καὶ ὡς ἀπολογησόμενον εἶχεν*

und nur eine einzige Stelle giebt es, in welcher Athanasios den Markellos mit dem Samosatener zusammenstellt und der Hineintragung eigner Ideen in die Schrift bezüchtigt:[175])

> *ὡς Μάρκελλος καὶ ὁ Σαμοσατεὺς Παῦλος παρεξηγοῦνται τὸ θεϊκὸν καὶ ἀποστολικὸν γράμμα εἰς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἔννοιαν.*

Mit viel größerer Strenge und Schärfe urtheilt dagegen die Athanasianische Schule über Markellos, am schärfsten Basileios der Große. Für ihn war Markellos ja nicht mehr der theure Kampfgenosse von Nikäa, sondern nur das große Hinderniß für die Gewinnung der bessern Elemente der Semiarianer, die da behaupteten, mit Athanasios könnten sie sich einverstanden erklären, aber jeder Schein der Solidarität mit Markellos müsse vernichtet werden. Aus dieser innern Situation heraus erklärt sich völlig die Bitterkeit des Urtheils des großen Basileios über

---

[174]) Epiphanios haer. 72.

[175]) Athanasios I, p. 666 A. Conf. hierzu Hilarius Fragm. p. 444—446.

Markellos. Er stellt an einer Stelle ihn[176]) direct mit Sabellios zusammen:

Σαβέλλιος ὁ Λίβυς καὶ Μάρκελλος ὁ Γαλάτης.

Er sagt an einer andern Stelle,[177]) Markellos habe den wahren Sinn der Homousie schlecht ausgelegt:

τοῦ ὁμοουσίου τὴν διάνοιαν κακῶς ἐξηγούμενος.

Er bezüchtigt ihn an einer dritten Stelle des Judaïsmus,[178]) er schreibt endlich an den Athanasios,[179]) die Häresie des Markellos sei *χαλεπὴ καὶ βλαβερὰ καὶ τῆς ὑγιαινούσης πίστεως ἀλλοτρίως ἔχουσα.* Sie sei die diametrale Kehrhäresie des Arianismus, also Sabellianismus. Er tadelt die Sardicensischen Väter, daß sie den Markellos aufgenommen, die gegenwärtigen Umstände erheischten es, unzweideutig auszusprechen, daß keinerlei Gemeinschaft bestehe zwischen Athanasianismus und Markellianismus, damit diejenigen keinen Vorwand hätten, die nach einem Entschuldigungsgrunde für ihr Draußenbleiben suchten (*ὥστε μὴ ἔχειν ἀφορμὴν τοὺς θέλοντας ἀφορμήν*). Diese Angelegenheit war dem Basileios so wichtig, daß er dem Eusebios von Samosata schreibt,[180]) er habe seine Ansicht über den Markellos der Koryphäe der Orthodoxie, also dem Athanasios offen dargelegt.

Wir sind am Ende. Das Verhältniß zwischen Athanasios und Markellos ist sittlich wunderschön. Der große Held hat seinem alten Kampfgenossen die persönliche Treue unverbrüchlich gehalten und doch ist es wohl der einzige strategische Fehler, den der gewaltige Feldherr überhaupt gemacht hat, daß er es unterlassen, im rechten Augenblick und in feierlicher Weise sich zwar zu der gesunden Substanz des Markellianismus zu bekennen, aber ebenso dessen ungesunde Auswüchse entschieden abzulehnen. Es ist uns beinahe ein Trost, daß auch ein so idealer Stratege einmal fehlgegriffen und eine Unterlassungssünde begangen, sonst würde unser Epigonengeschlecht von der Majestät seiner Kampfesweise sich fast erdrückt fühlen.

---

176) Basileios Epist. 107.
177) Ibidem 125.
178) Ibidem 263.
179) Ibidem 69.
180) Ibidem 239.

Cap. III. Photeinos von Sirmium.

Der äußere Lebensgang dieses Mannes ist ein außerordentlich einfacher. Er war zu Ankyra geboren, war Markells Schüler, dann mehrere Jahre dessen Diakonus und wurde endlich Bischof von Sirmium. Nachdem er wegen seiner Häresie abgesetzt worden war, lebte er amtlos still, lediglich der Ausbildung seines Systems. Mit diesem letzteren haben wir uns nun eingehender zu beschäftigen.

Daß Photeinos[181]) seinen Ausgangspunkt für seine theologische Speculation aus dem Markellianismus genommen, folgt aus dem Zeugniß des Hilarius:[182])

> ex institutis ejus (Marcelli) Fotinum perversitatis ipsius initia sumpsisse.

Photeinos hat mit seinem Lehrer gemein, daß er mit der christologischen Untersuchung beim Logosbegriff einsetzt und daß er alle wesentlichen termini, das *συστέλλεσθαι* und *πλατύνεσθαι*, die *ἐνέργεια δραστική* und andre adoptirt. Doch aber ist zwischen Lehrer und Schüler ein himmelweiter Unterschied. Markell hatte seinen Ausgangspunkt genommen beim Nikänischen *ὁμοούσιος* und dies blieb im Wesentlichen wenigstens das Centrum seiner Theologie und seine heterodoxen bis an die Grenze der Häresie gespannten Eigenthümlichkeiten erschienen mehr im Lichte peripherischer Abirrungen von der Wahrheit. Anders Photein. Er machte, wie wir schon angedeutet, die bedenklichen Markellianischen Sätze zum Centrum seiner Theologie und verfolgte sie mit solcher Consequenz, daß er in trinitarischer Hinsicht beim Sabellianismus, in christologischer beim Ebionitismus anlangte.

Seine nahe Verwandtschaft mit dem Sabellianismus weist ihm Hilarius[183]) de Trinitate in überzeugender Weise nach. Photein ist aber sogar über den Sabellianismus hinausgegangen; denn während Sabellios doch wenigstens einen *υἱοπάτωρ* gelehrt hatte, hat Photein nur noch einen *λογοπάτωρ*, so daß also für seine Lehre vom Sohne jede ontologisch-trinitarische Beziehung fehlt. Seine nahe Verwandtschaft mit dem Ebionitismus wird ihm mit Recht in den Anathematismen des Damasus[184]) vorgehalten:

---

[181]) Athanasios nennt ihn vermittelst einer Metonomasie *Σκοτεινός*, also nicht „Lichtfreund" sondern „Finsterling."

[182]) Hilarius Fragment. p. 445.

[183]) Hilarius de trinitate lib. VII, p. 134 C. D.

[184]) Hahn Biblioth. d. Symb. § 127 p. 201.

Anathematizamus Photinum, qui Hebionis haeresim instaurans etc.[185])

und Hilarius[186]) nennt ihn ausdrücklich einen Hebion d. i. Ebioniten. Er wird deshalb auch mit besondrer Vorliebe von den Alten mit dem Samosatener zusammengestellt. So von der ersten Synode zu Braga 563[187])

sicut Paulus Samosatenus et Photinus dixerunt,

so in den Anathematismen des Quintianus gegen Petrus Fullo[188])

καὶ εἴ τις ψιλὸν ἄνθρωπον λέγει ὡς Παῦλος ὁ Σαμοσατέων ἢ ὥσπερ Φωτεινὸς ἀνάθεμα ἔστω.

Wir erfahren auch aus dem Zeugniß des Hilarius,[189]) daß dem Photein vor allem ein Schriftwort zur Klippe geworden war, nämlich: 1 Timoth. 2, 5:

εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.

An diesem aus seinem heiligen Zusammenhange gelösten Wort ankerte Photein sein System fest, seine starre Monarchie an dem *εἷς θεός*, seine Depotenzirung des Sohnes bis zum *ψιλὸς ἄνθρωπος* an dem *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς*. Wie dereinst Areios für seine Häresie den Schein der Schriftgemäßheit dadurch zu retten gesucht, daß er seine gräuliche Irrlehre vom *κτίσμα* an Proverbien 8, 22 anschloß, oder wie die späteren Arianer aller Denominationen ihrem System ein biblisches Relief zu geben sich bemühten, dadurch daß sie immerfort auf Joh. 14, 28 *ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί* zurückkamen, so kehrt Photein immer wieder zu 1 Timoth. 2, 5 zurück. — So haben es ja die Irrlehrer immer gemacht. Mit dem *τὸ πᾶν* der Schrift wußten sie nie etwas anzufangen, den heiligen Kanon, den der Herr Jesus in der Wüste im Kampf gegen den Teufel proclamirt Matth. 4, 7:

Πάλιν γέγραπται

und der gradezu der Grundkanon echter evangelischer Bibliologie ist, haben die Irrlehrer immer gering geachtet. Hätte ihn Photein beachtet, dann hätte ihn ein einziger Blick auf das trinitarisch-christologische

185) Nikephoros XII, c. 18 p. 256.
186) Hilarius l. c.
187) Hahn § 105 p. 155.
188) Hahn § 150 p. 267.
189) Hilarius de Synodis p. 392.

Grundzeugniß St. Pauli aus demselben ersten Hirtenbriefe, nämlich ein Blick auf 1 Timoth. 3, 16

θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί

von seinem Irrwege zurückbringen müssen.

Wir kommen nun zur kurzen Darstellung des häretischen Systems des Photein selbst. Wie es gewesen, das wissen wir genau, weil uns die der ersten Sirmischen Formel beigefügten, auf der zweiten Synode zu Sirmium, welche in Gegenwart des Kaiser Constantius 351 gegen Photein gehalten worden ist, Anathematismen erhalten sind, und zwar in griechischer und lateinischer Redaction. Der griechische Text ist uns von Sokrates[190]) und Athanasios[191]) erhalten und bei Hahn[192]) in sorgfältig revidirtem Text geboten. Der lateinische Text steht bei Hilarius[193]) und ist wahrscheinlich der Urtext, da aus Sokrates[194]) erhellt, daß die Verhandlungen zu Sirmium *ῥωμαϊστί* geführt und erst später verdollmetscht worden sind. Da auch im Makrostichos[195]) auf die Irrlehre des Photeinos schon eingehend Bezug genommen worden, so sind wir mit ausreichendem Material zur Beurtheilung des Photeinismus ausgerüstet. Es thut hier auch Nichts zur Sache, daß weder die Antiochenische Synode vom Jahre 345, noch die II. Sirmische von 351 orthodoxe Synoden gewesen sind; denn während dem Markellos gegenüber die Frage zwischen den Athanasianern und Eusebianern, zwischen Orient und Occident controvers war, sind in der Verurtheilung des Photeinismus von vorn herein Morgen- und Abendland, die Orthodoxie und die Mittelpartei völlig einig gewesen.

Das dominirende theologische Interesse des Photeinos galt der Darstellung des starren Monotheismus, der absoluten Monarchia. Das Wort des alten Bundes Jesaja 44, 6 nach den LXX: *ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα, καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι θεός* hat er total falsch verstanden. — Er sah in ihm einen Protest gegen die Wesenstrinität der christlichen Heilslehre, während es doch natürlich nun und nimmermehr ein solcher sein kann. Es kann ja kein Wort des alten Bundes gegen den neuen protestiren, die Identität desselben

---

190) Sokrates II, 30.
191) Athanasios de Synodis.
192) Hahn § 90 p. 115—119.
193) Hilarius de Synodis p. 372.
194) Sokrates l. c.
195) Hahn § 89 p. 109—115 besonders V p. 112.

himmlischen Autors beider Testamente macht jeden solchen Antagonismus zur innern Unmöglichkeit, am Allerwenigsten aber kann ein Wort, dessen irdischer Schreiber der Prophet Jesaja gewesen ist, eine anti-trinitarische Bedeutung haben, weil ja grade Jesaja eine der allerherrlichsten Verheißungen auf die heilige Dreieinigkeit in dem dreimal Heilig (Jesaja 6, 3) empfangen hat. Selbstverständlich ist das: *πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι θεός* lediglich ein energischer Protest gegen die *εἴδωλα*, gegen *οἱ μὴ ὄντες θεοί*[196]) der Heiden.

In der starren Monarchie gab es für Photein einen hypostatischen Unterschied überhaupt nicht, sondern nur einen, wir möchten sagen kinetischen. Dasselbe Subject, die *ἡ μονάς*, der *ὁ θεός* existirte entweder im Stadium der Quiescenz als *ἡσυχάζων*, oder der Loquenz als *ὁ λόγος*. Dieser *λόγος*, der sich also dem Wesen nach mit der *μονάς* deckte, war der *λόγος ἐνδιάθετος*. Da vollzog sich zum Behufe der Erlösung in dem Wesen der *μονάς* ein nach Außen hin kinetischer Act, eine Ausdehnung seiner unmittelbaren Wirkungssphäre, ein *πλατύνεσθαι*, ein *πλατυσμός*, und hierdurch wurde der *λόγος ἐνδιάθετος* zum *λόγος προφορικός*. Weil aber das *πλατύνεσθαι* gar kein usiodisches, sondern nur ein telisches Motiv hatte und nur zum Behufe der Erlösung stattfand, so zog, nachdem die Erlösung vollbracht war, die *μονάς* ihre Cirkel wieder enger, sie zog sich wieder aufs Centrum zurück, es vollzog sich eine Zusammenziehung der *μονάς* zur alten quietistischen Existenzform. Das *πλατύνεσθαι* negirte sich selbst und ward zum *συστέλλεσθαι*. —

Es erhellt von selbst, daß diese Gotteslehre sich zur christlich-kirchlichen Trinitätslehre verhielt, wie die offenbare Häresie zur Orthodoxie. An die Stelle der wunderbaren trinitarischen Lebensfülle des dreimal heiligen Gottes war ein in Raum und Zeit sich vollziehender kinetischer Proceß einer herzlosen *μονάς* getreten.

Darum hat denn auch die Sirmische Synode die Anathematismen VI[197]) VII[198]) und VIII[199]) gegen Photein geschleudert und in heiligem

[196]) Hahn p. 116 Anathem. XI.

[197]) *Εἴ τις τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ πλατύνεσθαι ἢ συστέλλεσθαι φάσκοι ἀνάθεμα ἔστω.*

[198]) *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ υἱὸν ὀνομάζοι, ἀνάθεμα ἔστω.*

[199]) *Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀνάθεμα ἔστω.* Daß diese Anathematismen direct gegen Photein gerichtet sind, erhellt aus ihrem Inhalt.

Zorn hat Athanasios aus dem Photeinos einen Skoteinos gemacht. Natürlich war bei einer solchen Theologie nur für eine sehr ebionitische Christologie Platz. Der fleischgewordne Sohn war nicht der wesenhafte λόγος, dem ein ewiges göttliches ὑπάρχειν eignete, sondern er war nur ein ψιλός und ἀνύπαρκτος λόγος,[200]) dem die Ewigkeit entschieden abgesprochen wurde, wenigstens jede substantielle Ewigkeit, höchstens eine werthlose Ewigkeit κατὰ πρόγνωσιν,[201]) gestand Photein dem Herrn zu. Hilarius[202]) hält ihm darum entgegen: Hominem autem Photinus usurpat, sed in usurpato sibi homine nativitatem Dei ante saecula ignorat. Daher blieb für die wahre Gottheit des Sohnes Nichts übrig. Nur die jungfräuliche Geburt, die als Werk des λόγος προφορικός angeschaut wurde, ließ Photein unangetastet, aber sonst war der von Maria geborne υἱός ein ἄνθρωπος μόνον.[203]) So also war das Sabellianisch-ebionitische System des Photein, dessen Bekämpfung ein volles Jahrzehnt hindurch mit dem antiarianischen Kampfe Hand in Hand geht. Ob die Kämpfe gegen Photein auf den Gang des großen Hauptkampfes mehr fördernd, oder mehr hemmend eingewirkt haben, ist schwer zu sagen. Den einzigen greifbaren Segen derselben sehen wir darin, daß es nun eine Frage gab, in der die großen einander schon kampfgerüstet gegenüberstehenden Heerlager einig waren und sich zu gemeinsamer Abwehr die Hand reichten. Tiefere Seelen unter den Semiarianern kamen wohl hierdurch der Orthodoxie näher. Dagegen lag eine große Gefahr für die Arianer darin, während sie die Häresie des Photein bekämpften, sich als Hüter des Glaubens zu fühlen und der eignen Häresie zu vergessen. Gradezu tragisch ist die Haltung des Constantius. Gegen Photein gerirt er sich als Wächter des Glaubens. Er präsidirt der Sirmischen Synode und gegen die, die dem Herrn Jesu die volle Gottesehre gaben, führte er einen wüthenden Kampf. Anti-Photeinianer und doch zugleich Arianer sein zu wollen, ist unvereinbar.

---

[200]) Hahn p. 112 Makrostichos V.

[201]) Hahn p. 116. Anathematism. V.

[202]) Hilarius de Trinitate lib. VII, p. 134.

[203]) Hahn p. 116. Anath. IX. Εἴ τις ἄνθρωπον μόνον λέγει τὸν ἐκ Μαρίας υἱὸν ἀνάθεμα ἔστω.

Cap. IV. Apollinarios.

Apollinarios, ein Laodikäer von Geburt, entstammte einem berühmten christlichen Gelehrtengeschlecht. Als Julian der Apostat die Christen von den classischen Studien gesetzlich ausschloß, da entfalteten die beiden Apollinarier, Vater und Sohn, eine gewaltige Thätigkeit, um eine specifisch christliche poëtische Literatur zu schaffen, die den christlichen Jünglingen die ihnen entzognen Quellen der Alten ersetzen sollte. Der Vater bearbeitete die historischen Bücher des alten Testamentes in daktylischem Versmaß.[204]) Der Sohn knüpft an diese Arbeit an und edirt nach und nach eine poëtische Bearbeitung wohl der ganzen heiligen Schrift.[205]) Er schreibt biblische Epen (*ἀντὶ μὲν τοῦ Ὁμήρου ποιήσεως*) und theilt die ganze Arbeit in 24 Bücher; er schreibt biblische Dramen und zwar sowohl *κωμῳδίας τοῖς Μενάνδρου δράμασιν εἰκασμένας*, als auch *τραγῳδίαν τοῦ Εὐριπίδου* und schuf auch Lyrische biblische Gesänge (*Πινδάρου λύραν ἐμιμήσατο*). Daneben bearbeitete Apollinarios evangelische und epistolische Partien von besondrer dogmatischer Wichtigkeit nach Art der Platonischen Dialoge als Grundlage für theologisch-wissenschaftliche Disputationen der Studirenden. Sokrates[206]) berichtet:

> *ὁ δὲ νεώτερος Ἀπολλινάριος εὖ πρός τε λέγειν παρεσκευασμένος τὰ εὐαγγέλια καὶ τὰ ἀποστολικὰ δόγματα ἐν τύπῳ διαλόγων ἔθετο, καθὰ καὶ Πλάτων παρ' Ἕλλησιν.*

Dabei entfaltete er eine riesenhafte Arbeitskraft. Bedenkt man, daß doch nur von 361—363, nämlich nur während der kurzen Regierung des Apostaten die Schaffung eines Ersatzes für die verschloßnen classica geboten war, so muß man mit Sozomenos[207]) ihn bewundern, daß er *ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ* eine so großartige Arbeit bewältigt. Wir bewundern auch mit den Alten sein Genie (*εὐφυΐα*), kraft dessen er alle Genera der Poesie zu beherrschen vermochte, während doch von den alten Meistern jeder immer nur ein Genus gepflegt (*ἕκαστος περὶ ἓν μόνον ἐσπούδασεν*). Mag es auch eine hyperbolische Kritik sein, wenn die Zeitgenossen die Verse des Apollinarios *ἤθει φράσει χα-*

---

[204]) Sokrates III, 16.

[205]) Sozomenos V, 17.

[206]) Sokrates l. c.

[207]) Sozomenos l. c.

ρακτῆρι und οἰκονομίᾳ nicht nur für ἰσοῤῥύθμους, sondern auch für ἰσοδυνάμους mit den Werken der Alten hielten, so steht doch so viel fest, daß wir in Apollinarios einen hochbegabten, fein und vielseitig durchgebildeten, mit großartigem Fleiße und ungewöhnlicher Arbeitskraft ausgestatteten, nach dieser Seite aller Ehre würdigen Mann vor uns haben. Apollinarios war seinem Ausgangspunkte nach auch ein rechtgläubiger Theologe, ein energischer Vorkämpfer Nikänischer Orthodoxie und hatte zur Linken und zur Rechten gegen Eunomios und Markellos die Nikänische Wahrheit durch besondre Schriften vertheidigt. Wenn nun Apollinarios selbst in falsche und gefährliche Bahnen gerieth, so war das ursprünglich bei ihm Nichts anderes, als eine Verirrung des Intellectes, die sich allerdings später bis zum Verranntsein in die Meinungen der eignen Schule krystallisirte, die also erst allmälig von der ἑτεροδοξία zur καινοτομία[208]) und αἵρεσις fortschritt. Dies bestimmte auch die Form der Polemik, welche die großen Dogmatiker des vierten Säculums dem Apollinarismus entgegenstellten. Daß sie den Kampf ohne Bedenken aufnahmen, ehrt die Väter hoch, sie machten es nicht wie die Eusebianer aller Zeiten, die eine merkwürdige Nachsicht gegen die Ausschreitungen ihrer Parteigenossen zeigen, nein Athanasios und die Gregore treten mit vollster sachlicher Entschiedenheit gegen den Apollinarios auf, am Entschiedensten von vorn herein Athanasios selbst, wenn er auch mit der seiner Natur eignenden inneren Zartheit die Person des verehrten Apollinarios schont. Bereits auf der Alexandrinischen Synode 362 wird der Apollinarismus der Sache nach verdammt,[209]) der Name des Irrlehrers aber wird nicht genannt. Darauf schreibt Athanasios zwei durch ungewöhnliche Geistestiefe und Zeugenkraft ausgezeichnete Schriften gegen den Laodiceer:

1. Περὶ σαρκώσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [κατὰ Ἀπολιναρίου].[210])

2. Περὶ τῆς σωτηριχῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίας [λόγον κατὰ Ἀπολιναρίου].[211])

Die Titel sind um die von uns eingeklammerten Zusätze erst später erweitert worden.

Als aber Apollinarios trotz der Widerlegung seiner Häresie dieselbe

[208]) Ephrem Syros Λόγοι Ὀξονίᾳ ἔτει ,αψϑ' p. Υλζ.

[209]) Herzog bei Herzog R. E. I. p. 530—534. Artikel Apollinarios.

[210]) Athanasios Pat. I, p. 614 ff.

[211]) Ibidem 683 ff.

festhielt und immer schroffer ausbildete, ließen die Kappadoker die persönliche Rücksicht gegen den verehrten Mann fallen und bekämpften ihn unter ausdrücklicher Nennung seines Namens.

Übrigens macht Dorner[212]) mit Recht darauf aufmerksam, daß man in der Apollinaritischen Controverse sorgfältig drei Phasen auseinander halten müsse:

1. die Vorläufer,
2. Apollinarios selbst,
3. die Schule.

Für die chaotische Verwirrung, die in der Christologie von einzelnen Vorläufern angerichtet worden war, und die Athanasios in dem Briefe an den Epiktetos von Korinth, Basileios in dem Briefe an die Sozopolitaner und Hilarius de Trinitate bekämpfen, dürfe Apollinarios selbst nicht verantwortlich gemacht werden. Ebenso folgt aus dem Zeugniß des Theodoret,[213]) daß einzelne Schüler des Apollinarios (*καὶ ἄλλοι δέ τινες ἐκ τῆς Ἀπολλιναρίου συναγωγῆς*) über ihren Meister weit hinausgegangen und sich in die *οἱ μὲν* und *οἱ δὲ* also in zwei Gruppen zerlegt haben. Wir kommen nun zum

System des Apollinarios.

Apollinarios war seinem Ausgangspunkte nach ein begeisterter Nikäner. Die Homousie des Sohnes gegen jede Möglichkeit einer Gefährdung zu sichern, das war das eigentlich Treibende seiner Theologie. Nun hatte für ihn die Homousie des Sohnes zwei Pole, einen ontologischen und einen oikonomischen. Es galt einmal die Wesensgleichheit des Sohnes für sein ewiges trinitarisches Sein beim Vater zu bekennen, sodann aber galt es, die Homousie begrifflich klar zur Darstellung zu bringen auch für die innerchristischen Lebensprocesse während der Oikonomie. Das erste von diesen beiden Momenten erschien ihm als völlig gesichert durch das Nikänische Bekenntniß. Die ontologisch-trinitarische Seite der Homousie schien ihm keiner neuen Stütze zu bedürfen. Das zweite dieser Momente, die oikonomisch-ensarkosische Seite der Homousie, also die Christologie im engeren Sinne, schien ihm einer neuen Schutzwehr zu bedürfen. Christum als den *τέλειος θεός* bekannte er mit glühender Begeisterung, in Christum als den *τέλειος ἄνθρωπος* vermochte er sich nicht zu finden. Die Annahme der vollen Menschheit

[212]) Dorner I, p. 978 Anm. 2.

[213]) Theodoret haer. fab. 4, 9 c. II, 8. Conf. bei Dorner p. 980 Anm. 3.

in Christo schien ihm in thesi unvollziehbar, in praxi gefährlich. Das erste Bedenken spricht er aus in dem Satze:[214])

ὅτι δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται.

Es erschien ihm also die Einheit der Person Christi bei dem Bekenntniß eines τέλειος ἄνθρωπος unvollziehbar.

Das zweite Bedenken spricht er aus in dem Satze:[215])

ὅπου τέλειος ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία.

Es schien ihm also einer der Grundirrthümer des Arianismus, die Irrlehre von der τρεπτότης[216]) Christi, nicht besiegbar, wenn ein τέλειος ἄνθρωπος gelehrt werde. Er machte der rechtgläubigen Theologie direct den Vorwurf, sie lehre zwei Söhne Gottes:[217])

1. τὸν μὲν κατὰ φύσιν ὄντα
2. τὸν δὲ κατὰ θέσιν ὕστερον προσγενόμενον.

Es sei ein andrer Sohn Gottes ὁ τῶν αἰώνων ποιητής und ein andrer ὁ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων διὰ σαρκὸς φανερωθεὶς ἐν ἀνθρωπίνῃ ζωῇ.

Wenn nun aber Apollinarios den τέλειος ἄνθρωπος ablehnte, was ponirte er denn da seinerseits, welches war seine positive Lehre von der Ensarkosis?

Apollinarios lehrte, Christus habe nicht einen τέλειος ἄνθρωπος, sondern nur ein

ἀνόητον[218])

angenommen, die menschliche ψυχή, also das φρονοῦν, „τὸ ἄγον ἐν ἡμῖν τὴν σάρκα" habe er nicht gehabt, die Stelle der menschlichen ψυχή habe bei ihm der

νοῦς ἐπουράνιος

vertreten. Sein Christus war also eine Composition zwischen dem νοῦς ἐπουράνιος und einem ἀνόητον ἐπίγειον, also um es anders auszudrücken, der wesensgleiche ewige Sohn Gottes hat angenommen einen unbeseelten menschlichen Körper. Der νοῦς ἐπουράνιος trat bei Christo an die Stelle unsrer inneren seelischen Seite (ἀντὶ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου). So allein schien ihm in Christo

---

214) Athanasios de incarnat. c. Apollin. p. 615.

215) Ibidem.

216) Dorner p. 986.

217) Gregor Nyss. πρὸς Θεόφιλον κατὰ Ἀπ. Tom. III, p. 262 A.

218) Athanasios l. c. Der große Alexandriner hat mit wunderbarer Klarheit die Kernpunkte hervorgehoben.

der Kampf gegen die Sünde, den wir kämpfen müssen (ἡ ἐν ἡμῖν μάχη τῆς ἁμαρτίας), ausgeschlossen. Der Christus der Orthodoxie, der wahrer Gott und wahrer Mensch gewesen, der

ἀνθρωπόθεος

wie er ihn nennt,[219]) erscheint ihm wie ein Wesen, in welchem völlig unvermittelt zwei verschiedne Wesensformen nebenher gehen, wie ein ἱππέλαφος oder τραγέλαφος. Was aber Apollinarios dem menschlichen Leibe des Herrn dadurch entzog, daß er ihn zu einem ἀνόητον degradirte, das suchte er auf der andern Seite dadurch wieder gut zu machen, daß er diesen Leib zwar aus der Geburt von der Jungfrau herleitete, aber doch über die geschöpfliche Sphäre und über die irdische Herkunft erhob und zu einer ἄκτιστος[220]) καὶ ἐπουράνιος τοῦ Χριστοῦ σάρξ machte. Zwar von Natur sei Christi σῶμα ein κτιστόν, aber durch seine Union mit dem ἄκτιστος sei es selber ein ἄκτιστον geworden[221]) (ὅτι ἄκτιστον γέγονε τῇ ἑνώσει τῇ πρὸς τὸν ἄκτιστον). Das war entschieden die eigne Meinung des Apollinarios, nicht blos seiner Schule, wie Möhler[222]) darzuthun sucht.

Die Widerlegung des Apollinarios.

Daß die Lehre des Apollinarios eine Irrlehre ist, und daß ihr Vertreter der Vorläufer des Monophysitismus ist, leuchtet dem Kundigen ein. Als Irrlehre ist sie denn auch von den großen Theologen des vierten Säculums zurückgewiesen worden.

Athanasios geht davon aus, daß es unmöglich sei, die innerchristische Lebensfülle durch menschlich theologische Entwicklungen irgend adäquat darzustellen:[223])

> ὁ δὲ κατὰ φύσιν ἀληθινὸς Χριστὸς οὐχ ὑπὸ ἀνθρωπίνου λογισμοῦ διαγραφήσεται

und daß es unmöglich sei, die Schönheit und Herrlichkeit des Leibes Christi voll auszusprechen:[224])

> οὔτε δὲ κάλλος οὔτε δόξαν σώματος Χριστοῦ ἐφικτὸν διανοίᾳ ἀνθρώπου ἐξειπεῖν.

---

219) Gregor Nyss. Antirrh. c. 49.
220) Athanasios l. c.
221) Ibidem.
222) Möhler Athanasios p. 540 ff.
223) Athanasios de incarn. c. Ap. p. 625 C.
224) Ibidem p. 633 B.

Er zeigt die furchtbare Gefahr, daß unter den Händen des Apollinarios das ganze Werk Christi zum Scheine herabsinke,[225]) *πάθος, θάνατος, ἀνάστασις* werden zur *δόκησις*. Er erweist aus der Schrift, daß der Herr Jesus wirklich eine menschliche Seele gehabt, die im Garten Gethsemane *λυπουμένη καὶ ταραττομένη καὶ ἀδημοῦσα*[226]) gewesen. Er zeichnet dann aus der Schrift mit Meisterhand ein Christusbild, in welchem die wahrhaftige Gottheit und die wahrhaftige Menschheit in voller Herrlichkeit aus der Einheit der Person herausstrahlen. Der *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων θεός* habe die *μορφὴ τοῦ δούλου· τοῦτ' ἐστι τοῦ πρωτοπλάστου Ἀδὰμ*[227]) auf sich genommen und habe so sein eigen Werk (*τὴν ἑαυτοῦ ποίησιν*), das von Sünde, Verderben und Tod überschüttet war (*διαχυθεῖσαν*), in sich selbst in einem neuen Bilde dargestellt (*ἐν αὐτῷ συστήσασθαι ἐν εἰκόνι καινότητος*)[228]). Darum, das ist das Resultat:

καὶ ἄνθρωπος λέγεται Χριστὸς καὶ θεὸς λέγεται καὶ εἷς ἐστι Χριστός.[229])

Es macht auf den Theologen einen großartigen Eindruck, zu sehen, wie der große Held, der zu Nikäa die wahre Gottheit des Herrn Jesu mit dem Feuer der ersten Liebe sieghaft vertheidigt, nun als 72jähriger Greis ein Jahr vor seinem Heimgang die wahre Menschheit des Herrn gegen ihre Feinde schützt.

Wir müssen es uns leider hier versagen, auf die Art, wie die Gregore den Apollinarios bekämpft haben, näher einzugehen. Wir begnügen uns, auf die köstliche Stelle zu verweisen, in welcher der Nyssener[230]) bis nahe an die Grenze der lutherischen communicatio idiomatum heranreicht und zugleich in soteriologischer Hinsicht hoch über die Durchschnittshöhe der griechischen Theologie hinausragt:

τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς κατεπόθη ὁ σταυρωθεὶς ἐξ ἀσθενείας ζῇ ἐκ δυνάμεως, ἡ δὲ κατάρα εἰς εὐλογίαν μετεποιήθη

und nun geht es in genialer Entwicklung hindurch von einer Tiefe zur andern bis zu dem herrlichen die wahre Gottheit und die wahre Menschheit gleich voll bekennenden Resultat:

---

[225]) Athanasios de incarn. c. Ap. p. 616 B.

[226]) Athanasios l. c. p. 618 A.

[227]) Ibidem p. 617 D.

[228]) Ibidem p. 618.

[229]) Ibidem p. 625 C.

[230]) Gregor Nyss: *πρ. Θεοφ. κ. Ἀπ.* Tom III, p. 265 A. B. D.

καὶ διὰ τὴν ἀκριβῆ ἑνότητα τῆς τε προσληφθείσης σαρκὸς καὶ τῆς προσλαβομένης θεότητος ἀντιμεθίστανται τὰ ὀνόματα, ὥστε καὶ τὸ ἀνθρώπινον τῷ θείῳ καὶ τὸ θεῖον τῷ ἀνθρωπίνῳ κατονομάζεσθαι.

Wir verweisen endlich darauf, wie der Nazianzener[231]) die Einheit der Person und die Vollständigkeit der beiden Naturen dadurch gegen den Apollinarios siegreich vertheidigt, daß er bezeugt, Gott und Mensch in Christo seien zwar ein *ἄλλο καὶ ἄλλο*, aber kein *ἄλλος καὶ ἄλλος* gewesen. So haben dem Apollinarios gegenüber die großen Theologen des vierten Jahrhunderts die Grundlinien scharf ziehen dürfen, innerhalb deren sich dann im fünften Jahrhundert der Ausbau der innern Christologie vollzogen hat.

[231]) Gregor Nazianz. *πρὸς Κληδόνιον.* Basl.-Ausgabe 1550 p. 312.

Viertes Buch.

Die drei großen Kappadoker.

Das vierte Buch zieht die Summa aus dem zweiten und dritten. Es steht mit dem zweiten im engsten innern Zusammenhang, wiefern die drei Kappadoker, wenn sie auch in den Feierabendstunden des Athanasios schon mitarbeiten, doch die Führung im Kampf erst in dem Augenblick übernehmen, als der große Kämpfer heimgegangen war. Es steht mit dem dritten Buch im engsten innern Zusammenhang, wiefern die Kappadoker jede einzelne Erscheinungsform der arianischen Häresie als Object des Kampfes sich gegenüber gehabt haben, und wiefern der äußerste Ausläufer dieser Häresie, der Pneumatomachismus grade von ihnen in innrer Fortsetzung der Athanasianischen Arbeit niedergekämpft worden ist. Daß wir die Lebensbilder der großen Kappadokischen Zeugen ausführlich gezeichnet, bedarf dem Kundigen gegenüber keiner Entschuldigung. Der Einfluß dieser drei auf die Gestaltung der Kirche des Herrn und auf die Entfaltung des Lehrbegriffs christlicher Heilslehre ist ein so eminenter, und wiederum die Geschichte ihrer Arbeit für den Herrn ist ein so getreuer Reflex der Arbeit des Herrn an ihnen, daß alle diese Momente zusammen den Umfang und die Structur des IV. Buches ausreichend motiviren.

Erste Abtheilung.

Die Lebensbilder der drei großen Kappadoker.

I. Abschnitt.

Basileios der Große.

Cap. I. Zur Orientirung.

Daß wir die Reihe der Lebensbilder, die wir hier zu geben haben, mit Basileios beginnen, bedarf nur einer ganz kurzen Rechtfertigung. Zwar ist der Nazianzener der Aeltere, zwar ist der Nyssener der Größere, aber der Ruhm bleibt dem Basileios unbestritten, daß er für den Entscheidungskampf wider den Arianismus den Bruder und den Freund gewonnen, daß er die große Offensive organisirt und nach Außen hin geleitet hat. Er war in ihr Organisator und Stratege zugleich. Nach beiden Richtungen hin wurde er von seinen großen Kampfgenossen als Haupt anerkannt, von dem liebenswürdigen Nyssener mit rückhaltsloser Freudigkeit, von dem nervösen Nazianzener in ähnlicher Weise, wie Luther von Melanchthon. Für Momente drückt auf Gregor die mächtige Persönlichkeit des Basileios und es entschlüpft wohl gar dem reizbaren Gelehrten ein leiser Seufzer, aber das ist nur eine ganz vorübergehende Verstimmung. Innerlich erkennt er immer wieder bald die innre Legitimation des Basileios zur Führerschaft an.

Die Quellen über das äußre und innre Leben des großen Basileios fließen sehr reichlich. Abgesehen von der bedeutenden Stellung,

die er in den Berichten der Ecclesiasten einnimmt, besitzen wir zwei von treuster Hand gezeichnete Lebensbilder:

1. *Ἐπιτάφιος λόγος εἰς τὸν ἴδιον ἀδελφὸν τὸν μέγαν Βασίλειον* vom Nyssener;[1])

2. *Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος* vom Nazianzener.[2]) Darin ist dem Basileios das Loos gefallen aufs lieblichste, daß zwei völlig congenuine und congeniale Männer, von denen der Eine der leibliche Bruder und der Andre der vertrauteste Seelenfreund war, sein Lebensbild für die Kirchengeschichte zeichnen durften. Sie haben ihr ganzes Herz und ihre starke, treue und dankbare Bruder- und Freundesliebe mit hineingezeichnet. Sie haben Beide auch treu gezeichnet. Mit psychologischer Feinheit und gewissenhafter Wahrheitsliebe, aber freilich zugleich mit frischen Farben malen sie den großen Todten und die beiden Leichen- oder besser Trauerreden — denn beide sind nicht beim eigentlichen Begräbniß gehalten — zählen zu den edelsten Blüten des Gregorianischen Nachlasses. Hierzu kommen als dritte Hauptquelle die zahlreichen Schriften des Basileios selbst und vor allen Dingen seine Briefe, zu deren Studium wir zumal jüngere Theologen um so mehr einladen, als in der Pariser Ausgabe von 1857[3]) die goldnen Früchte in silbernen Schalen geboten werden und eine durch Ausstattung und Druck prächtige Leistung vorliegt.

Von neueren Arbeiten über Basileios nimmt die erste Stelle ein Böhringers[4]) Werk, und so oft wir auch bei unsrer ganz andern kirchlichen Position uns gegen diesen Forscher polemisch werden verhalten müssen, so erkennen wir doch dankbar an, daß seine Schrift ein geistvolles, mit vornehmer Sicherheit die Quellen beherrschendes Werk ist. Es ist eine wahre Herzensfreude für den Quellenforscher, sich in die Geschichte des Basileios hineinzusenken. Zwar an dogmatischer Tiefe überragt der Nyssener, an oratorischer Meisterschaft der Nazianzener weit den Basileios, aber in einem Stück ist Basileios innerlich entschieden der Erste. Er ist die mächtigste P e r s ö n l i c h k e i t unter ihnen. Alle Strahlen seiner wunderbar reichen Veranlagung concentriren sich zu einem festgeschlossnen, zur heldenmüthigen Action nach Außen stets zusammen-

---

[1]) Gregor Nyss. Pariser Ausgabe 1638. Tom. III, p. 479 ff.

[2]) Gregor Naz. Pariser Ausgabe 1778. Tom. I, Orat. 43 p. 770—833.

[3]) Basileios. Patrologiae Graecae Migne. Paris 1857.

[4]) Fried. u. Paul Böhringer „Basilius von Cäsarea." Alte Kirche. VII. Theil. I. Abtheil. II. Aufl. Stuttgart, Meyer u. Zeller 1875.

gerafften Character. Es ist der Held Basileios, der uns so mächtig anzieht, und zwar der Held, der seine Kraft nicht etwa zersplitterte und verbluten ließ in fruchtlosen Einzelkämpfen, sondern der mit vollem Bewußtsein alle seine Gaben und Kräfte dem einen hohen Ziele unterordnete, für seine Zeit gewaltiger und folgenschwerer Kämpfe ein christlicher Bischof und christlicher Kirchenfürst zu werden. Wie er „der Königliche" hieß, so war er auch ein durchaus königlicher Mann. Im innersten Grunde seines Herzens ein durch und durch demüthiges Gotteskind, nach Außen hin eine gewaltige Herrschergestalt.

Vor dem Herrn ein Wurm, vor den Menschen ein Löwe, das war seine Art, und je kühner er sein Löwenhaupt den Menschen gegenüber erhob, desto tiefer warf er sich vor seinem Herrn in den Staub. Je mehr er äußerlich wuchs, desto kleiner wurde er innerlich. Je größer seine Energie nach Außen, desto größer seine Askese nach Innen. Wenn nun auch wir evangelischen Christen in dem Asketen Basileios Manches finden, was uns gegen Philipper 4, 4 zu sprechen scheint, wenn wir auch den Herrn dafür preisen, daß er unsrem lieben Vater Luther jenes Philipperwort viel sonniger in das theure Heldenangesicht geschrieben, so war doch nach himmlischer Pädagogik der Asket Basileios das unentbehrliche Correlat des Kirchenfürsten Basileios. Wie aber der große Cäsareenser dem Herrn gegenüber seine innre Legitimation zu seinem Herrscherthum und zugleich ein sichres frenum für sein Herrscherthum in der Tiefe und Lauterkeit seiner Askese suchte, so fand er den Brüden gegenüber diese Legitimation in der dienenden Liebe. Der *ὄντως Βασίλειος* war zugleich ein *ἀληθῶς διάκονος*. Vor dem Statthalter Modestus, vor dem Kaiser Valens der ungebeugte Kirchenfürst, den armen Aussätzigen gegenüber ein Großer in der Diakonie. So ist denn das, was die Eigenart des Basileios ausmacht, nicht eine Summe zufälliger Momente, sondern der Held, der Kirchenfürst, der Asket, der Diakon, das Alles steht in höchster Harmonie, um eine Heldengestalt zu schaffen, die in der alten griechischen Kirche nur von Athanasios übertroffen wird.

Cap. II. Das Vaterhaus.

Pontos war die väterliche, Kappadokien die mütterliche Heimat unsres Basileios. In Mazaka-Cäsarea in Kappadokien, der Stätte seiner späteren großartigen Arbeit, ist er 330 geboren, in Neo-Cäsarea in

Pontos ist er erzogen. Ueber seinem Hause schwebte die Glorie des Märtyrerthums. Makrina, des Vaters Mutter, stammte aus Märtyrerblut. Sie hatte während der Diocletianischen Verfolgung jahrelang in den Pontischen Wäldern gelebt. Der Vater der Mutter Emmelia war in der Verfolgung unter Maximinus zum Blutzeugen geworden.[5]) Die Abstammung aus einer Märtyrerfamilie verlieh aber im vierten Jahrhundert für Kind und Kindeskind einen geistlichen Adel und gab den Nachkommen mächtige ethische Impulse.[6]) Von seinem Vater Basileios hatte der Sohn das äußerlich und innerlich Königliche geerbt, von der Mutter Emmelia das herrliche Gleichmaß seines ganzen Wesens. Von *ἐμ-* und *μέλεια* (*μέλος*) leitet ja der Nazianzener[7]) sinnig den Namen Emmelia ab, so daß er etwa: Con-cinnitas, Zusammenklang bedeuten würde, und wenn der Sohn später das Wort des Kleobulos, eines der 7 Weisen Griechenlands: *τὸ πᾶν μέτρον ἄριστον*[8]) zur Loosung seines Lebens macht, so erwies er sich als einen richtigen Sohn der Emmelia in der Nazianzenischen Deutung dieses Namens. Wie im Uebrigen das Vaterhaus gewesen, was ihm die Schwester Makrina geworden, das werden wir in deren Lebensbilde zeichnen. Hier sei nur noch bemerkt, daß der alte Basileios seinen Sohn als ein besondres Gnadengeschenk ansah, weil ihm einmal, als das Kind todtkrank gewesen, der Herr im Traume zugerufen: *ὅτι πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ.*[9]) Die Erziehung war außerordentlich sorgfältig, die *ἐγκύκλιος παίδευσις*, also die wissenschaftliche Bildung, und die *θεοσέβεια*, also die Gottseligkeit, das waren ihre beiden Ziele. So lernte denn der Knabe zu gleicher Zeit *τὸν βίον* und *τὸν λόγον* und Beides wurde getragen durch das leuchtende Vorbild des Vaterhauses (*οἴκοθεν τῆς ἀρετῆς τὸ παράδειγμα*).[10]) Sehr groß müssen wir uns auch den Einfluß der Großmutter Makrina denken. Diese ausgezeichnete Matrone hatte noch hineingeragt in den Kreis der Frauen, die durch den großen Apostel von Pontos und Kap=

---

[5]) Böhringer p. 2 und Vita Basilii in Oper. I. p. VI. III.

[6]) Gregor Naz. orat. 43 p. 778: *ἐξ ὧν στεφανοῖ Χριστὸς τοὺς τὴν ἐκείνου μιμησαμένους ὑπὲρ ἡμῶν ἄθλησιν. Νόμος δὲ μαρτυρίας, μήτε ἐθελοντὰς πρὸς τὸν ἀγῶνα χωρεῖν, μήτε παρόντας ἀναδύεσθαι*, also weder Kreuzes s u c h t, noch Kreuzes f l u c h t.

[7]) Gregor Naz. l. c. p. 776.

[8]) Ibidem 815.

[9]) Gregor Nyss. Tom. III, p. 492.

[10]) Gregor Naz. orat. 43 p. 778.

padokien den Gregorios Thaumaturgos[11]) erweckt worden waren. Sie konnte eine große Anzahl von Aussprüchen des Thaumaturgen auswendig und prägte sie mit höchster Sorgfalt schon in der frühsten Jugend dem geliebten Enkel ein. Es ist für uns von höchstem Interesse zu sehen, wie das reiche Leben, das im Elternhause des Basileios herrschte, an welchem er sich nährte und unter dessen Licht und Wärme er heranwuchs, unter dem formenbildenden Einfluß des Gregor sich entwickelt hatte. Darum hatte sich auch das gewaltige Lebensbild dieses Pontischen Apostels dem Basileios mächtig ins Herz geprägt. Einen zweiten Mose nennt er ihn[12]) und der Nyssener[13]) vergleicht ihn mit einer hochwipfligen Palme nach Psalm 92, 13. Er rühmt von ihm, Gregor habe die ganze hellenische Bildung durchlaufen[14]) und aus Erfahrung erkannt, was an ihr schwach sei und unbeständig, darum sei er ein Jünger Jesu geworden. Da nun der Thaumaturg ein sehr begeisterter Schüler des Origenes[15]) war, so ging auch auf Basileios etwas von der Verehrung für diesen über. Freilich hat Origenes niemals auf die materiale Seite der Theologie des Basileios irgend einen Einfluß geübt. Hier war allein die Autorität des Athanasios dominirend, aber in formaler Hinsicht hat Basileios von Origenes starke theologische Impulse empfangen. Origenes — der Thaumaturg — Makrina das sind die drei constitutiven Factoren, aus denen die erste Entfaltung des innern Lebens bei Basileios resultirte. So weitschauend rüstete die himmlische Pädagogik sich das erwählte Rüstzeug Basileios aus. Nach Makrinens seligem Heimgange vollendete die Mutter Emmelia deren Arbeit.[16])

---

[11]) Basileios. Epist. 204, 6. *Μακρίναν λέγω τὴν περιβόητον, παρ' ἧς ἐδιδάχθημεν τὰ τοῦ μακαριωτάτου Γρηγορίου ῥήματα ὅσα πρὸς αὐτὴν ἀκολουθίᾳ μνήμης διασωσθέντα αὐτή τε ἐφύλασσε καὶ ἡμᾶς ἔτι νηπίους ὄντας ἔπλαττε καὶ ἐμόρφου τοῖς τῆς εὐσεβείας δόγμασιν.*

[12]) Basileios Tom. IV. de spir. S. Cap. 29, 74.

[13]) Gregor Nyss. Tom. III, p. 554.

[14]) Ibidem p. 540. *διὰ πάσης ἐλθὼν τῆς τῶν Ἑλλήνων παιδεύσεως καὶ γνοὺς τῇ πείρᾳ τῶν παρ' αὐτοῖς δογμάτων τὸ ἀσθενὲς καὶ ἀσύστατον, μαθητὴς τοῦ εὐαγγελίου καθίσταται.*

[15]) Neander I, 3 p. 1224 ff. Wir protestiren übrigens hiermit ausdrücklich gegen das wegwerfende Urtheil Neanders über des Nysseners Biographie des Thaumaturgen (p. 1227. Anmk. 1).

[16]) Basileios Epist. 223, 3. *ἀλλ' ἣν ἐκ παιδὸς ἔλαβον ἔννοιαν περὶ θεοῦ παρὰ τῆς μακαρίας μητρός μου καὶ τῆς μάμμης Μακρίνης.*

Als Basileíos zum Jüngling herangereift war, verließ er das Vaterhaus, um hohe Schulen zu besuchen. Der Vater[17]) legte hohen Werth auf eine tiefe und gründliche Geistesbildung, wie sein Wahlspruch zeigt: *παίδευσιν τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαθῶν εἶναι τὸ πρῶτον.* Er durfte es auch wagen, den Sohn auf die hohe See classischer Literatur segeln zu lassen, weil er ihm ein herrliches Capital lebendigen Glaubens aus dem Vaterhause mitgab. Wer mit diesem Reisegelde ausgerüstet ist, der ist dann, wie der Nazianzener[18]) in einem seiner schönsten Worte sagt, geschickt, nur das *χρησιμώτατον* aus der classischen Literatur zu nehmen, das *βλαβερώτατον* aber zu verachten, das *ἐξεταστικὸν* und *θεωρητικὸν* zwar anzunehmen, aber das zurückzuweisen: *ὅσον εἰς δαίμονας φέρει καὶ πλάνην καὶ ἀπωλείας βυθόν.* So kann er *ἐκ τοῦ χείρονος* das *τὸ κρεῖττον* lernen, wenn er nur ein *αἰχμαλωτίζων πᾶν νόημα εἰς Χριστόν* bleibt. Das sind goldne Worte auch für unsre Tage. Der Herr schreibe sie den Leitern der Gelehrtenschulen tief ins Herz.

Cap. III. Die Lehrjahre.

Seine ersten Studien außerhalb des Vaterhauses machte Basileios in Cäsarea und zwar in der Kappadokischen Metropole Mazaka-Cäsarea.[19]) Hier hat er besonders Rhetorik und Philosophie[20]) getrieben. Von Cäsarea begiebt er sich nach Constantinopel und rafft bei seiner großartigen Veranlagung und geistigen Beweglichkeit in kurzer Zeit das Beste zusammen, was dort zu lernen war.[21]) Hier hört er auch den Libanius und da dieser am 13. Juli 347 aus Constantinopel verbannt worden ist, so muß des Basileios Anwesenheit in Byzanz in das Wintersemester 346/47 fallen, und wir haben uns also einen im siebzehnten Lebensjahre stehenden Studenten zu des Libanius Füßen zu denken.

---

[17]) Gregor Naz. orat. 43 p. 777.

[18]) Ibidem p. 778.

[19]) Wenn der Nazianzener in der im Kappadokischen Cäsarea gehaltenen Trauerrede ausdrücklich sagt, Basileios habe *τῶν τῇ δε παιδευτερίων* genossen so kann gar kein Zweifel sein, welches Cäsarea gemeint ist. Confer. übrigens die gründliche Darstellung in der Vita Basilii (Opera Tom. I, p. VIII. IX.)

[20]) Gregor Naz. orat. 43 p. 779. *ῥήτωρ ἐν ῥήτορσι, φιλόσοφος ἐν φιλοσόφοις.*

[21]) Ibidem p. 780. Er lernt *τὰ κράτιστα ἐν βραχεῖ χρόνῳ ... τάχει τε καὶ μεγέθει φύσεως.*

Athen.

Von Constantinopel begiebt sich Basileios nach Athen, oder vielmehr er wird, wie der Nazianzener[22]) im Vollbewußtsein des überströmenden Segens, den die Athenische Zeit dem Basileios gebracht, nach Athen geführt. Hier findet er den jungen Gregor von Nazianz.[23]) Begegnet zwar müssen sich Beide vorher im Leben schon sein.[24]) Sie waren ja Landsleute und verwandt und da Nazianz nicht gar weit von Cäsarea entfernt lag, konnte eine flüchtige Begegnung leicht erfolgen. Jetzt aber finden sie sich in Athen zusammen und schließen eine Studentenfreundschaft von solchem tiefen Ernst, solch jugendlichem Feuer, solch seelischer Zartheit und solch christlicher Tiefe, daß dieselbe wohl einzig in der Kirchengeschichte dasteht. Wir wenigstens kennen keine Studentenfreundschaft, die den beiden Freunden so viel köstlicher Erquickung und dem Reiche Gottes solche Ströme von Segen gebracht hätte, als die Freundschaft zwischen Basileios und Gregor. Zwar hatte sie sich nur langsam und allmählich entwickelt. Der Nazianzener unterscheidet in der Geschichte dieser Freundschaft:

1. einen *σπινθήρ*[25])
2. einen *πυρσός*[26])
3. ein *συνδηθῆναι.*[27])

Der Funke fiel in des Basileios Herz, als ihm Gregor einen unvergleichlichen Dienst erwiesen. Ein großer Theil der Athenischen Studenten führte ein loses Leben.[28]) Sie taumelten ihre Rosse als *φίλιπποι*, sie machten die Schauspiele unsicher als *φιλοθεάμονες*. Sie trieben allerlei wunderlichen Scherz (*πηδῶσι, βοῶσιν, οὐρανῷ πέμπουσι κόνιν*). Das thun nicht blos die Reichen, sondern auch die *πένητες*, die *ἄποροι*. Das Schlimmste aber war die Fuchsweihe, der sich jeder

---

[22]) Gregor Naz. orat. 43 p. 780. *ὑπὸ τοῦ θεοῦ πέμπεται.*

[23]) Ibidem p. 781. Aus dem *μικρῷ μὲν ἐμὲ πρότερον* geht hervor, daß Gregor noch nicht lange in Athen war, als Basileios eintraf. Doch zwingt uns Manches, ihm wenigstens zwei Semester Vorsprung zu lassen. Gregor ist Ostern 347, Basileios Ostern 348 in Athen immatriculirt worden.

[24]) Ibidem p. 780: *οὐδὲ πρὶν ἀγνοούμενον.*

[25]) Ibidem p. 783. *τοῦτο ἡμῖν τῆς φιλίας προοίμιον, ἐντεῦθεν ὁ τῆς συναφείας σπινθήρ.*

[26]) Ibidem p. 784. *ἤδη πυρσὸς περιφανὴς καὶ ἀέριος.*

[27]) Ibidem p. 785. *πλέον ἐμαυτῷ συνέδησα.*

[28]) Ibidem p. 782. Mit wunderbarer Lebendigkeit schildert der Nazianzener das Athenische Studentenleben. Der alte Herr wird noch einmal jung dabei.

neue Ankömmling unterwerfen mußte. Da wurde der arme Musensohn im Festzuge über den Markt geschleift, um dort öffentlich das *λοῦτρον* zu empfangen. Nun denke man sich den edlen siebzehnjährigen Jüngling Basileios, der in dem patricischen Vaterhause von zarter Frauenhand die der hellenistischen Renaissance eigne feine Erziehung genossen, vor dem wüsten Treiben der Fuchsweihe stehend. Jede Fiber seines Wesens mußte sich dagegen empören. Da tritt Gregor für seinen Landsmann ein, er schlägt den ganzen sittlichen Einfluß, den er sicher schon gewonnen hatte, für ihn in die Schanze und die doppelte Rücksicht auf den älteren Fürbitter und auf den hochangelegten Jüngling bestimmt die Studenten, dem Basileios die Fuchsweihe zu erlassen. Er war wohl der Einzige,[29]) der dieser Satzung entflohen (*μόνος σχεδὸν τὸν κοινὸν διέφυγε νόμον*) und der ohne die Fuchsgrade durchlaufen zu müssen als vollbürtiger Commilito anerkannt worden ist (*κρείττονος ἢ κατὰ νέηλιν ἀξιωθεὶς τῆς τιμῆς*). Das war *σπινθὴρ τῆς φιλίας*.

Als aber später die Landsmannschaft der Armenier den Basileios zur Disputation herausforderte, und Gregor durch seine tactvolle Hülfe den jüngeren Freund zu glänzendem Siege führte, da ward aus dem *σπινθὴρ* der *πυρσός*.

Als endlich Basileios vielleicht auch von Heimweh nach dem herrlichen Vaterhause ergriffen, zu der Ueberzeugung gekommen, daß Athens Herrlichkeit hohl und leer sei,[30]) da führte Gregor den angefochtenen Freund wieder zu freudigem Muthe zurück. Das war das *συνδηθῆναι*. Jetzt erst, nachdem er den Basileios gefunden, erscheint dem Gregor Athen in wahrhaft goldigem Lichte[31]) (*Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς ὄντως ἐμοί*). Beide Freunde wachsen so fest zusammen, daß sie einer Seele gleichen, die zwei Körper trug.[32]) Es verband sie das gleiche freudige Bekenntniß zum Herrn nach Röm. 1, 16. Es war ihnen heilige Gewissenssache, Christen zu sein, nicht blos zu heißen.[33]) Es verband sie

---

[29]) Gregor Naz. orat. 43 p. 782.

[30]) Ibidem p. 785. *κενὴν μακαρίαν τὰς Ἀθήνας ὠνόμαζεν . . ἐπανῆγον αὐτὸν εἰς τὸ εὔθυμον.*

[31]) Ibidem p. 780. Confer. auch die schöne Stelle p. 781: *εἶχον ἡμᾶς Ἀθῆναι καθάπερ τι ῥεῦμα ποτάμιον ἀπὸ μιᾶς σχισθέντας πηγῆς.*

[32]) Ibidem p. 786. *μία μὲν ἀμφοτέροις ἐδόκει ψυχὴ δύο σώματα φέρουσα.*

[33]) Ibidem p. 786. *ἡμῖν δὲ τὸ μέγα πρᾶγμα καὶ ὄνομα Χριστιανοὺς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι.* Vielleicht hilft die schwere

die engste äußre Lebensgemeinschaft, ein Dach, ein Tisch, ein Leben (*ὁμόστεγοι, ὁμοδίαιτοι, συμφυεῖς*), es verband sie die höchste Einheit wissenschaftlichen Strebens (*τὸ ἓν βλέποντες ἀεὶ τὸν πόθον ἀλλήλοις συναύξοντες θερμότερόν τε καὶ βεβαιότερον*).[34]) Sie fliehen die Festaufzüge, die Theater, die Raufereien, die Commerse.[35]) Sie gehen nur aus, entweder um den geistlichen Menschen zu nähren, in die Kirche und in die Pfarrhäuser, oder um den geistigen Menschen zu speisen, in die Collegien.[36]) So wurde ihnen das Athen, in welchem Andre an der Seele Schaden nahmen, nicht gefährlich, ja sie wurden sogar im Glauben befestigt durch die Macht des Gegensatzes.[37])

Die trostlose Leere, die sie an den ungläubigen Studenten wahrnahmen, das glänzende Elend eines bloßen Culturmenschen mit leerem Herzen und wüstem Kopfe, demonstrirte ihnen ad oculos, was es doch für ein köstlich Ding um den Glauben sei. Dabei machten sie riesenhafte Fortschritte. Basileios studirte neben der Rhetorik Grammatik, Philosophie, Geschichte und Dialektik, auch Astronomie, Geometrie und Medicin. Der Ruf dieses Orestes und Pylades erfüllte schon ganz Griechenland. Da kam die Stunde des schweren Abschiedes[38]) (*παρῆν ἡ τῆς ἐκδημίας ἡμέρα*), die letzten Seufzer, die letzten Umarmungen, die letzten Thränen. Basileios scheidet von Athen Ostern 356 am Schluß seines sechzehnten Semesters, Gregor[39]) folgt nach Ostern 357 nach vollendetem zwanzigstem.[40])

In die Athenische Zeit des Basileios fallen übrigens jedenfalls seine Erstlingsschriften. Wenigstens wissen wir genau, daß er im Jahre 355 den Brief an den Apollinarios[41]) geschrieben hat.

Gefahr, die unsrem christlichen germanischen Leben vom Semitismus droht, weiter dazu, daß auch unsre deutschen Studenten diese Basilianisch-Gregorianische Weisheit wieder lernen.

[34]) Gregor Naz. l. l. p. 785.

[35]) Ibidem p. 786. *ἑορτάς, θέατρα, πανηγύρεις, συμπόσια.*

[36]) Ibidem p. 786. *ἥ τε πρὸς τοὺς ἱεροὺς ἡμῶν οἴκους καὶ τοὺς ἐκεῖσε διδασκάλους φέρουσα . . ἥ τε πρὸς τοὺς ἔξωθεν παιδευτάς.*

[37]) Ibidem p. 787. *εἰς τὴν πίστιν ἐντεῦθεν ἐβαιώθημεν.*

[38]) Ibidem p. 789. *προπόμπτοι ἀνακλήσεις, οἰμωγαί, περιπλοκαί, δάκρυα.*

[39]) Ibidem p. 790 beweist, daß Gregor noch eine Zeitlang in Athen zurückgeblieben ist.

[40]) Georgius Calixtus de conjug. cleric. p. 267.

[41]) Daß der Brief an den Apollinarios wirklich in Athen geschrieben ist, folgt aus Basileios Epist. 223, 4. Dort sagt er: *πρὸ εἴκοσι ἐτῶν καὶ*

Wie hoch Basileios den Segen seiner Athenischen Studien geschätzt, erfahren wir genau aus seiner köstlichen Rede an die „Jünglinge“.[42]) Da haben wir den Niederschlag seiner in Athen selbst gemachten Erfahrungen. Zunächst begründet er biblisch das Studium auch solcher Wissenschaften, die nicht unmittelbar mit dem Reiche Gottes zusammenhängen. Moses studirt *τὰ Αἰγυπτίων μαθήματα*, Daniel lernt gründlich *τὴν σοφίαν Χαλδαίων*.[43]) Auf dieser formalen Grundlage fingen sie dann an: *τῶν θείων ἅψασθαι παιδευμάτων*. Böse Geschichten freilich müsse man fliehen, ihnen gegenüber sich die Ohren zuhalten, wie Odysseus dem Sirenengesange gegenüber.[44]) Das gelte vor allen Dingen von den Ehebruchsgeschichten, den Liebschaften und Buhlschaften der Götter.[45]) Man dürfte eben nicht *τὰ δηλητήρια μετὰ τοῦ μέλιτος*[46]) — das Gift mit dem Honig aufnehmen. Brauche man aber die Alten recht, so habe man keinen geringen Segen von ihrem Studium.[47]) Das Studium der Alten wirke formenbildend und paränetisch anregend.

Cap. IV. Die Wanderjahre.

Von Athen begiebt sich Basileios auf gradem Wege nach Cäsarea,[48]) ohne in Constantinopel zu landen, ja er flieht die Stadt am Hellespont wie er selbst sagt so ängstlich, wie Odysseus den Gesang der Sirenen floh.

Seinen lieben Vater findet er nicht mehr am Leben, aber die Vaterstadt empfängt ihn mit höchsten Ehren und stürmt auf ihn ein, er solle als Rhetor und Sachwalter auftreten. Noch mehr wird er ge-

---

πλειόνων habe er an den Apollonarios geschrieben. Da aber Epist. 223 im Jahre 375 geschrieben ist, so führt uns das von selbst auf 355.

[42]) Basileios: *πρὸς τοὺς νέους* Tom. III, p. 564 ff.

[43]) Ibidem p. 568 C.

[44]) Ibidem p. 568 D.

[45]) Ibidem p. 569. *μοιχείας δὲ θεῶν καὶ ἔρωτας καὶ μίξεις ἀνα φανδὸν καὶ ταύτας γε μάλιστα τοῦ κορυφαίου πάντων καὶ ὑπάτου Διός.*

[46]) Ibidem p. 569 A.

[47]) Ibidem p. 572. *οὐ μικρὸν γὰρ τὸ ὄφελος οἰκειότητά τινα καὶ συνήθειαν ταῖς τῶν νέων ψυχαῖς τῆς ἀρετῆς ἐγγενέσθαι.*

[48]) Basileios Epist. I. Unter der *μητρόπολις τῆς Ἀσίας* kann nur Cäsarea verstanden werden.

ehrt von Neo-Cäsarea aus. Eine Gesandtschaft aus Senatoren bestehend (ἀνδρῶν, οἱ ἐν τέλει) erscheint vor ihm und bietet unter glänzenden Bedingungen dem 26jährigen Jüngling die Stelle eines Leiters des gesammten Erziehungswesens an (ἐκάλει ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν νέων ἐπιμέλειαν).[49]) Basileios lehnt ab und sucht zunächst Frieden für den inwendigen Menschen im Verkehr mit der Mutter Emmelia und mit der Schwester Makrina auf deren Landgut Amisa am Iris. Hier erweist ihm, wie wir an einer andern Stelle des Weiteren entwickeln werden, Makrina einen unvergleichlichen Liebesdienst. Sie zeigt ihm, daß Jemand ein gottesfürchtiges, ehrbares äußeres Leben führen könne, ohne doch innerlich wirklich bekehrt zu sein. Sie zeigt ihm, daß in seinem Herzen, trotz aller willigen Zukehr zum Herrn eine Fülle von Hochmuth wohne. Erst müsse dieser völlig gebrochen sein, ehe Basileios ein Segen fürs Reich Gottes werden könne. Hierdurch hatte die Schwester einen Seelenkampf in Basileios angeregt, so tief, so einschneidend, daß an einen Waffenstillstand nicht mehr zu denken war. Dieser Kampf gegen den Hochmuth, welcher die eigentliche Erscheinungsform von des Basileios altem Adam war, hat ihn zwar durch sein ganzes Leben begleitet, daß er ihn aber siegreich durchgekämpft, das dankt er der Schwester, die die Anfänge dieses Kampfes in die Tiefe gelegt. Die Frucht des gesegneten Verkehrs mit ihr war es, daß sich Basileios vom Bischof Dianios[50]) von Cäsarea taufen ließ. Daß bei einem Jüngling von so ausgeprägter Geistlichkeit und so tiefer Veranlagung auf Christum hin bis ins siebenundzwanzigste Lebensjahr hinein mit der Taufe gezögert worden, fällt dem nicht auf, der da weiß, daß die alte Kirche nicht, wie unsre lutherische, den Schwerpunkt der Taufgnade darin sah, daß sie der Quellpunkt des neuen Lebens nach vorwärts ist, sondern vielmehr darin, daß sie die Sühne für das alte Leben nach rückwärts sei. Es hebt auch der Verfasser der lateinischen Vita nicht mit Unrecht hervor, die Eltern hätten aus keinem andern Grunde mit der Taufe gezögert, nisi ut tam eximium donum adolescentiae naufragiis non exponerent.[51]) Wir Lutheraner würden grade umgekehrt geurtheilt haben: Weil der Jüngling den Athenischen Stürmen entgegengeht, so muß er getauft werden, damit

[49]) Basileios Epist. 210, 2.

[50]) Basileios de spiritu Sancto Cap. 29 nennt zwar nicht ausdrücklich den Dianios, aber er kann Niemand Andern meinen.

[51]) Vita Basilii p. XIII.

die Taufgnade ihn bewahre, des Basileios Eltern aber meinten: Weil das jugendliche Herz den Athenischen Stürmen entgegengeht, darf er noch nicht getauft werden, weil er noch nicht reif ist, seinen Taufbund zu bewahren. Nicht lange nach Empfang der Taufe weiht Dianios den Basileios zum Anagnosten[52]) und so war denn der herrliche Jüngling für den Kirchendienst gewonnen. Das ist die hohe theoretische Bedeutung dieser Weihe, practische Folgen hatte sie zunächst nicht, weil Basileios sofort nach der Weihe beurlaubt wird, um sich in der Askese hineinzuleben. Der Täufling, der Anagnost, der Asket, erwuchs aus dem Segen, den der Seelenverkehr mit der Makrina gebracht. Die *ἄσκησις* wählt Basileios nach ernsten Seelenkämpfen, aber mit voller Freudigkeit. Der wunderschöne Brief 223[53]) gönnt uns tiefe Blicke in die psychologischen Vorgänge, die dieser Wahl vorangingen. Von tief weltschmerzlicher Stimmung angefochten, beklagt Basileios, daß er so viel von seiner Jünglingszeit vergeudet habe für die *ματαιότης*, unter der *ματαιοπονία τῇ ἀναλήψει τῶν μαθημάτων τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ μωρανθείσης σοφίας*. Nun sei er aus dem tiefen Schlaf erweckt (*ὥσπερ ἐξ ὕπνου βαθέος διαναστάς*), nun habe er aufblickend zu dem wunderbaren Licht der Wahrheit des Evangeliums das Nutzlose irdischer Weisheit erkannt, sein elendes Leben beweint und heiß zum Herrn gefleht, daß er ihn nun in die wahre Gottseligkeit hineinführen wolle. Dies Selbstbekenntniß ist um so bedeutungsvoller, als es nicht aus dem Munde eines Jünglings kommt, der seine Jugend in äußerem Welttand hingebracht, sondern vielmehr aus dem Herzen eines jungen Anagnosten, der auf ein in ernsten tiefen Studien unter großer Gottesfurcht und Sittenreinheit zurückgelegtes Jünglingsleben schauen durfte. Basileios fühlte eben einen mächtigen Einschnitt in sein Seelenleben, als die gratia praeveniens an ihm ihr Werk gethan und der erlauchteren Schwester, der operans gratia, das Feld geräumt, als sich die Zukehr zum Herrn zur gründlichen Bekehrung verklärte und der Herr führte ihn in die Askese hinein, weil er ihn zu einem großen Rüstzeuge für seine Zeit machen wollte, diese Zeit aber bei ihrem lebhaften Drange zur Askese hin nur einen rechten Asketen als Führer anzuerkennen geneigt war. Um nun das asketische Leben gründlich kennen zu lernen, unternahm Basileios seine berühmte Rund-

---

[52]) Basileios de spiritu S. 29.

[53]) Basileios Epist. 223 p. 824.

reise zu den gefeiertsten Asketen, über die er in der ersten Epistel[54]) uns berichtet, und als deren Ziel er ausdrücklich angiebt, er habe Männer finden wollen, die wirklich in der Gottseligkeit stünden.[55]) Diese Reise erstreckte sich über Aegypten, Palästina, Koilesyrien und Mesopotamien.[56]) Am längsten hat er in Alexandreia gerastet, wo ihn auch eine Krankheit festgehalten. Die Freude, den Athanasios von Angesicht zu sehen, blieb ihm hier, wie überhaupt versagt, weil damals der große Alexandriner in seinem dritten Exil stand. Daher die Klagen in der Epistola 80.[57])

Auch in Antiocheia hat Basileios lange gerastet. Hier weiht ihn der Patriarch Meletios zum Diakonos, wie Sokrates berichtet.[58]) Die Angabe des Letzteren, Basileios habe zu Antiocheia zu des Libanius Füßen gesessen, ist dagegen falsch. Ihr widerspricht die Chronologie, denn Libanius hat sicher damals noch in Nikomedien gelehrt. Es ist auch psychologisch unmöglich, daß der damals grade mitten in der Weltflucht stehende Basileios sich sollte zu des Rhetors Füßen gesetzt haben. Später, und das sei gleich hier bemerkt, als Basileios bei aller Strenge der Askese, bei aller Schärfe des Bekenntnisses und bei aller Tiefe der Theologie als Kirchenfürst das völlige Gleichmaß der Seele völlig wiedergefunden hatte, war ja der briefliche Verkehr zwischen ihm und Libanius ein sehr reger.

Es sind uns 11[59]) Briefe des Basileios an den Libanius und 14[60]) Briefe des Libanius an den Basileios erhalten. Dieser Briefwechsel ist nicht nur in hohem Grade interessant, sondern auch äußerst characteristisch für beide Männer. Es ehrt den Basileios, daß das Haupt der damaligen hellenistischen Weltweisheit ihn als wissenschaftlich ebenbürtig anerkennt, daß der frivole Spötter Libanius vor dem ehrlichen

---

54) Basileios Epist. I, B.

55) Basileios Epist. 204, 6. *πολλὴν ἐπελθόντες γῆν τε καὶ θάλασσαν, εἴ τινας εὕρομεν τῷ παραδοθέντι κανόνι τῆς εὐσεβείας στοιχοῦντας·*

56) Basileios Epist. 228, 2.

57) Basileios Epist. 80 an Athanasios: *εἰ δὲ καταξιωθείημεν . ., ἰδεῖν σε καὶ ἀπολαῦσαι . . . καὶ προσθεῖναι τῇ ἱστορίᾳ τοῦ ἡμετέρου βίου τὴν συντυχίαν τῆς μεγάλης σου ὄντως καὶ ἀποστολικῆς ψυχῆς.*

58) Sokrat. IV, 21 p. 666.

59) Basileios an Libanius Epistola 335. 337. 339. 342. 344. 348. 350. 351. 353. 356. 359.

60) Libanius an Basileios Epistola 336. 338. 340. 341. 343. 345. 346. 347. 349. 352. 354. 355. 357. 358.

und festen Bekenntniß des Basileios zu seinem Herrn einen solchen tiefen Respect hat, daß er sich niemals auch nur die leiseste spöttische Bemerkung über des Bischofs Christenthum erlaubt. Es ehrt den Basileios, daß ihm Libanius bezüglich der Feinheit des griechischen Styles ausdrücklich den Lorbeer zuerkennt[61]) oder wenn Libanins von der Herrlichkeit des Basilianischen Styles hingerissen ausruft, nicht er sei des Basileios Lehrer gewesen, sondern Homer, Platon und Aristoteles.[62]) Es war wahrlich für die Kirche keine Schande, wenn Libanius klagt,[63]) er habe jetzt Niemanden unter seinen Schülern, der dem Basileios gleiche. Es war für die Kirche eine Ehre, wenn Libanius, der Abendstern des Hellenismus, darnach verlangt, von dem großen orthodoxen Kirchenlichte Basileios in das tiefste Verständniß des Homer eingeführt zu werden,[64]) grade so, wie es für die lutherische Kirche unsrer Tage eine Ehre ist, daß einer ihrer tapfersten Vorkämpfer, Vilmar, zugleich der genialste deutsche Literaturhistoriker ist. Es zeugt aber auch von der großartigen Weitherzigkeit des Basileios, wenn er seine Lieblingsschüler dem Libanius zur formalen Schulung zuschickt. Freilich hat er der in solcher Ueberweisung liegenden Gefahr nur solche Jünglinge ausgesetzt, die vorher unter seiner Leitung im Lebensgrunde des Evangeliums festgewurzelt waren.

Nach der Rückkehr von der asketischen Studienreise, lebte Basileios als Einsiedler am Iris mindestens 5 Jahre. Wir müssen uns diese Zeit ausgefüllt denken durch die tiefsten theologischen Studien, so wie durch seine größeren schriftstellerischen Erstlingsarbeiten. Es war eine Zeit, in der Alles, was Basileios für Herz, Geist und Seele bisher empfangen hatte, sich ablagerte, abklärte, ausreifte, in welcher die großartigen Einzelgaben sich verklärten zu einem harmonisch durchläuterten Lebensbilde. Es war, ums kurz zu sagen, mutatis mutandis eine Art Wartburgszeit in des Basileios Leben. Da ereilt ihn 364 der

---

[61]) Libanins au Basileios Epistola p. 338. Libanius hatte einen Brief des Basileios einem bei ihm versammelten auserwählten Kreise, zu dem auch der bekannte schöngeistige Staatsmann Alypios gehörte, vorgelesen und dabei ausgerufen: *νενικήμεθα* und Alle waren mit diesem Urtheil einverstanden.

[62]) Ibidem p. 345. *Ὅμηρος οὗτος ἀνὴρ, ἀλλὰ Πλάτων, ἀλλὰ Ἀριστοτέλης.*

[63]) Ibidem p. 348. *ἐγὼ δὲ ἀνθ' ὑμῶν, οἷοι περ ὑμεῖς οὐδένα.*

[64]) Ibidem p. 345. *Ἠβουλήθην διὰ τῆς σῆς σοφίας εἰς τὸ βάθος τῆς Ὁμήρου μανίας εἰςελθεῖν.*

Ruf des Eusebios, der an des Dianios Stelle Metropolit von Cäsarea geworden war, in das Presbyteramt. Zum στρατιώτης hatte ihn Dianios geweiht, zum ταξίαρχος weiht ihn Eusebios, zum στρατηγός sollte er später vom Herrn geweiht werden.[65]) — Die Lehr- und Wanderjahre sind zu Ende, der eigentliche Kirchendienst beginnt. Basileios trat ihn an nicht als unreifer tiro, sondern als frühgereifter 34jähriger Mann, ein Presbyter, wie es ihrer wohl nicht viele gegeben hat, mag man ihre Bildungshöhe, oder ihre Herzensreife wägen.

Cap. V. Der Presbyter.

Die sechs Jahre, während welcher Basileios Presbyter gewesen ist, die Zeit von 364—370, zerlegen sich in zwei ungleiche Hälften, in die kürzere Zeit bis zum Conflict mit Eusebios und in die längere nach der Versöhnung. Der Metropolit Eusebios war an sich eine innerlich feine Natur (οὐκ ἀγεννής) von bewunderungswürdiger Frömmigkeit (θαυμαστὸς τὴν εὐσέβειαν).[66]) Daher haßten ihn auch die Häretiker. Daß er sich den gewaltigen Basileios zum Presbyter erkoren, gereicht ihm ja gleichfalls zur Ehre, aber vielleicht hatte er sich damit doch zu viel zugetraut. Das Verhältniß zwischen einem mäßig begabten Primarius und einem genialen Secundarius ist ja nur dann auf die Dauer haltbar, wenn Beide ganz selbstlose Naturen sind, wenn Beide nur noch des Herrn Ehre suchen, aber auch dann giebt es Reibungen, ehe der wirkliche Friedensschluß erfolgt. Nun denken wir uns, wie sich in Cäsarea das Verhältniß factisch gestaltete. Auf der einen Seite stand der alte Metropolit, der nur die Integrität des Wandels und die Lauterkeit des Regimentes für sich hatte. Auf der andern Seite stand der Presbyter, ein tiefgebildeter Theologe, ein feingebildeter Humanist, ein genialer Homilet, ein bewunderter Asket, dabei ein Genie im Dienste dienender Liebe. Da mußten sich aller Augen auf den Presbyter richten. Das aber ertrug Eusebios nicht. Es begegnete ihm, wie der Nazianzener[67]) zart und fein sagt, etwas Menschliches. Das Verhältnis wurde schief, die Gemeinde nahm Partei für und wider. Da weicht Basileios. Er zieht sich, wie es scheint ohne Urlaub (φυγάς)[68]) nach seinem geliebten

---

[65]) Gregor Naz. orat. 43 p. 791.

[66]) Ibidem p. 792.

[67]) Ibidem p. 792. ὅμως δέ τι παθόντι πρὸς ἐκεῖνον ἀνθρώπινον.

[68]) Ibidem.

Amisa zurück, citirt den Nazianzener hin und beide arbeiten aus den Schriften des Origenes die Philokalia. Innerlich waren Beide freilich dem Origenes längst entwachsen. Sie waren schon festgewurzelt in dem Ideenkreise des Athanasios, aber die dankbare Pietät für das, was des Origenes Schriften ihnen in propädeutischer, hodegetischer Hinsicht gewesen, trieb sie dazu, sich gleichsam durch einen feierlichen Valetsegen mit Origenes auseinanderzusetzen. Das *μεταχωρεῖν πρὸς τὸν Πόντον* sollte nicht lange währen, aber ungesegnet ist es für die Kirche nicht gewesen. Die beiden Athenischen Universitätsfreunde erstarken in dieser Zeit seligster Gemeinschaft zur vollen dogmatischen Reife zunächst in der Christologie. Vor allen Dingen Basileios. Zwar hatte Letzterer auch in der Zeit engsten Verkehrs mit seinem Namensvetter von Ankyra und mit Eustathios von Sebaste niemals activ dem mittelparteilichen Lager angehört, aber er hatte doch in weitherzigem Tragen sich mehr auf die christologische Defensive beschränkt. Diese letzten Stamina christologischer Unklarheit werden nun während der Pontischen Anapause gründlich überwunden. Basileios rafft sich, wie der Nazianzener[69]) schön sagt, zu einem positiven *ἀπανίστασθαι* auf, er wird ein *σύμμαχος ἐθελοντής*, er giebt sich der Kirche nun ganz als S t r e i t e r hin. Die Geburtszeit muthiger christologischer Offensive ist die Pontische Episode. Hier reift Basileios heran zu einem *ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας*, zum *καύχημα τῆς ἐκκλησίας*, wie ihn Athanasios[70]) nennt. Aber noch einen andern Segen brachte das Pontische Asyl.

Wenn die beiden Herzensfreunde sich gemeinsam in die dogmatischen Tiefen der Schrift hineinsenkten, mußte ihnen die völlige Klarheit aufgehen, daß der nothwendige Reflex der vollen biblischen Christologie die volle biblische Pneumatologie sei, daß der ontologisch-trinitarische Lehrgrund der Kirche nur dann fest fundamentirt sei, wenn in Consequenz der Homousie des Sohnes auch die Homousie des heiligen Geistes bekannt werde. Es ist nicht zufällig, daß der Nazianzener[71]) grade in seiner Beschreibung der Pontischen Zeit mit solcher Emphase hervorhebt: *τρία μὲν ταῖς ἰδιότησιν, ἓν δὲ τῇ θεότητι σέβοντες καὶ γινώσκοντες.* Es will uns scheinen, als sollte dieser Satz der Summenausdruck des dogmatischen Erwerbes von Pontos sein. Der Fortschritt vom *σέβειν* zum *γινώσκειν*, zum klaren logischen Erkennen

[69]) Gregor Naz. orat, 43 p 795.

[70]) Athanasios I, 952. Pat. Ausgabe.

[71]) Gregor Naz. l. c. p. 794.

der innern Structur der Trinitätslehre, war ihnen dort geschenkt worden, das Grundthema für ihre theologische Lebensarbeit war ihnen vom Herrn zu Amisa innerlich klar formulirt, die Eintheilung des Themas war gegeben. Inzwischen hatten die großen Gefahren, die das Regiment des Arianischen Kaiser Valens der Kirche überhaupt und der Kappadokischen ins Besondre brachten, den im Grunde seines Herzens lautern und treuen Eusebios den Verlust seines Presbyters schmerzlich empfinden lassen. Er sehnte sich nach des Basileios Rückkehr und suchte deshalb die Intercession des Nazianzeners nach, und als dieser eifersüchtig auf seines Freundes Ehre die Vermittlung abgelehnt hatte, wendet sich der Metropolit direct an seinen Presbyter und ladet ihn zur Rückkehr ein. Basileios kommt sofort. Die Versöhnung wurde wesentlich erleichtert dadurch, daß sich in die Schuld des Zwiespaltes Beide theilten — es mag ja auch auf das erste Auftreten des großen jungen Presbyters sein angeborner Hochmuth, gegen den er ja ernst ankämpfte, noch manchen Schatten geworfen haben. Sie ist vollständig und nun stellt der versöhnte Presbyter den wunderbaren Reichthum seiner Gaben und Kräfte unbedingt in den Dienst der Cäsariensischen Kirche. Er wird jetzt dem Greise Alles,[72]) ein *ἀγαθὸς σύμβουλος*, ein *παραστάτης δεξιός*, er führt ihn als *τῶν θείων ἐξηγητής* in die Tiefen der Schrift ein, er leiht ihm in der praktischen Verwaltung seine Charismata als *τῶν πρακτέων καθηγητής*. Er wird seines Greisenalters Stab (*γήρως βακτηρία*), seines Glaubens Stütze (*πίστεως ἔρεισμα*), in den Internis (*τῶν ἔνδον*) der Treuste, in den Externis (*τῶν ἐκτός*) der Praktischste und ob er gleich dem Range nach die zweite Stelle einnahm (*τῆς καθέδρας εἶχε τὰ δεύτερα*), war er doch innerlich entschieden das Haupt der Kirche (*τὸ κράτος τῆς ἐκκλησίας*). Eusebios hat nun herzliche Freude an den Segensströmen, die von seines Presbyters Leibe gehen grade so, wie sich einst Alexander gefreut, als sein Presbyter Athanasios mit seiner herrlichen Arbeit die Alexandrinische Kirche kräftig förderte. In seiner äußern Lebensart ändert Basileios trotz des durch seine Stellung gebotnen Verkehrs mit der Außenwelt Nichts, er bleibt Asket, er bleibt wie der Nyssener[73]) bemerkt, der *ἀκριβὴς καὶ ἀσφαλὴς πολίτεια* treu. Aus dieses selben Zeugen Mund[74]) wissen wir,

[72]) Gregor Naz. orat. 43 p. 796.

[73]) Gregor Nyss. III, p. 488.

[74]) Gregor Nyss. in Eunom. lib. I, p. 306. *ὁ τὴν πατρῴαν οὐσίαν καὶ πρὸ τῆς ἱερωσύνης ἀφειδῶς ἀναλώσας τοῖς πένησι.*

daß er sich seines väterlichen Erbes schon vor seiner Ordination zu Gunsten der Armen fast ganz entäußert. Dem Basileios wurde auch während seiner Presbyterzeit Gelegenheit, seine großartige Begabung für die und seine köstliche Treue in der Armenpflege zu zeigen. Im Jahre 368 brach in Kappadokien eine schwere Hungersnoth aus, die dadurch noch erhöht wurde, daß geizige Kornwucherer ihre Vorräthe zurückhielten. Basileios arbeitete in diesem Nothstande auf der Kanzel, auf den Knieen und durch praktischen Liebesdienst mit wunderbarer Treue. Auf den Kanzeln zuerst, denn durch die Macht seiner Predigt nöthigte er innerlich die Kornwucherer, ihre Vorrathskammern aufzuthun[75]) (*λόγῳ γὰρ τὰς τῶν ἐχόντων ἀποθήκας ἀνοίξας*). Auf den Knieen ringt er mit dem Herrn, daß die Plage vorübergehe (*λιταῖς τὸ θεῖον ἱλεωσάμενος*).[76]) Er erfaltet endlich einen großartigen Samariterdienst und willig giebt er den Rest seiner eignen Habe hin (*τὰς ἑαυτοῦ κτήσεις ἀποδόμενος καὶ εἰς τροφάς*).[77]) Er speist die von allen Seiten ihm zuströmenden Armen (*τούς τε πανταχόθεν συῤῥέοντας*). Vor allen Dingen gedenkt er der hungernden Schuljugend und giebt ohne Unterschied der Religion selbst Judenkindern ihr Theil (*τοῖς τῶν Ἰουδαίων παισίν*). Von überall her weiß er sich helfende Hände für seinen Samariterdienst zu werben. Die jüngern Amtsbrüder (*οἱ σύνδουλοι*),[78]) die Zöglinge des theologischen Seminars (*οἱ ἑαυτοῦ παῖδες*) mußten Hand anlegen.

Die Hungersnoth hatte der Cäsariensischen Gemeinde gezeigt, welch einen Schatz sie an Basileios besaß, sie hatte auch gezeigt, welch' wunderbare Kräfte die *ἀγάπη* im Dienste der *πίστις ὀρθόδοξος* zu entfalten vermöge. Basileios hatte sich, wie der Nazianzener hervorhebt, in der Hungersnoth erwiesen als Beter, wie Elias, als Versorger, wie Joseph. Der Jünger hatte sich hineinbilden lassen in die Liebesherrlichkeit seines Herrn. In die erste Zeit des Presbyteramtes mag auch die Gründung des theologischen Stiftes gefallen sein, dessen Zöglinge Basileios so liebte, als wären sie seine eignen Kinder gewesen (*οἱ ἑαυτοῦ παῖδες*). Schon im Anfang des Episcopates etwa ums Jahr 371 überweist er einige seiner Lieblingsschüler dem Libanius für die Huma-

---

[75]) Gregor Naz. orat. 43 p. 797.
[76]) Gregor Nyss. Tom. III, p 791 B.
[77]) Ibidem.
[78]) Gregor Naz. orat. 43 p. 498 E.

niora, ein so feinsinniger, bekenntnißtreuer Pädagoge, wie Basileios war, hat aber sicher einer so gefährlichen Situation nur in Christo reife Jünglinge ausgesetzt. Wer aber 371 ein reifer, widerstandsfähiger Jüngling sein soll, mag die Zeit, wo er ein παῖς war, mindestens fünf Jahre hinter sich liegen haben. Diese Erwägung treibt uns zu der Vermuthung, Basileios habe das theologische Stift spätestens Anfang 366 gegründet.

Cap. VI. Basileios der Bischof. Die Bischofswahl.

Das Volk von Cäsarea begehrte, als im Frühjahr 370 der Metropolit Eusebios heimgegangen war, stürmisch die Wahl des großen Presbyters Basileios zum Bischof und dieser selbst mußte seine Wahl wünschen, um mit dem ganzen Schwergewicht, welches der Stuhl von Cäsarea verlieh, gegen die Häresie ankämpfen zu können. — War doch der Metropolit von Cäsarea das kirchliche Haupt über ganz Kappadokien, Pontos und Armenien und der Metropolitensprengel, die *ἡ Ποντικὴ διοίκησις,*[79]) wie der Kanon II des Constantinopolitanischen Concils sagt, war nächst den Patriarchaten von Antiocheia und Jerusalem die vornehmste Diöcese Asiens. Wirklich hat Basileios gewünscht, gewählt zu werden, ja er legte es sogar dem Nazianzener nahe, mit der Schwerkraft seines Ansehens für diese Wahl einzutreten. Gregor that das nicht, halb aus Zartgefühl und peinlicher Gewissenhaftigkeit, halb aus hypochondrischer Verstimmtheit. Da stieß die Wahl unerwartet auf Schwierigkeiten, weil sich unter den Bischöfen, die die Ueberlegenheit des gewaltigen Basileios fürchteten, ein *φθόνος*[80]) regte, doch da trat der alte Gregor von Nazianz, der achtundneunzigjährige Senior Kappadokiens, mit voller Energie für die Wahl des Basileios ein. Er schrieb zuerst einen Brief[81]) an den *Κλῆρος* von Cäsarea, um ihn zu einstimmigem Vorgehen zu bewegen (*συνήρμοζε τὸν λαὸν καὶ τοὺς ἱερέας*). Er gab sodann selbst schriftlich seine bischöfliche Stimme für den Basileios ab (*ἐψηφίζετο*) und ordinirte ihn so gleichsam im Princip (*ἐχειροτόνει*). Er glaubte, seinem Greisenalter sei es erlaubt, über fremde Kleriker denselben moralischen Einfluß zu üben, den er auf die eignen

---

[79]) Hefele Conciliengeschichte II, p 15.

[80]) Gregor Naz. orat. XVIII, p. 356.

[81]) Ibidem p. 357 B.

hatte (*ἐδίδου τῇ πολιᾷ τὸ ἐναυθεντεῖν ὡς οἰκείοις τοῖς ἀλλοτρίοις*). Das Eintreten des alten Gregor scheint den offnen Widerstand der dissentirenden Bischöfe gebrochen zu haben, da nahmen sie zur List ihre Zuflucht. Der Kanon IV[82]) des Nicänischen Concils ließ zwar die schriftliche Abstimmung (*διὰ γραμμάτων*) bei Bischofswahlen zu, bestimmte aber, daß mindestens drei Bischöfe als Wahl-Comité am Orte der Sedisvakanz anwesend sein müßten (*τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους*) damit sie die schriftlichen *ψῆφοι* eröffneten, die Wahl proclamirten und die Ordination vollzögen (*τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι*). Da scheint sich denn der Dritte unter nichtigen Vorwänden gedrückt zu haben (*λείποντος ἑνὸς τῷ ἀριθμῷ τῶν ἀνακηρυξόντων*).[83]) Gefahr war im Verzuge. Da beschließt der alte Held von Nazianz (*ὁ νέος Ἀβραὰμ καὶ πατριάρχης ἡμέτερος*) persönlich nach Cäsarea zu reisen. Er wird auf den Wagen gehoben, von Alter und Krankheit zerbrochen. Dort saß er, wie ein Todter, der ins Grab gelegt wird (*νεκρὸς ἐντεθεὶς ὡς τάφῳ τινι τῷ φορείῳ*), Der Wagen zieht an, der Alte athmet nur schwach (*μικρὰ πνέων*), aber schon auf dem Wege wird er gesund (*ῥώννυται, νεάζει*), er kommt glücklich in Cäsarea an, ordnet mit sichrer Hand Alles, setzt den Basileios mit seinen beiden Mitcommissarien auf den Thron (*τίθησι ἐπὶ τοῦ θρόνου*), er kommt zurück ein Jüngling, kerngesund, freudig himmelwärts blickend (*εὐσθενὴς ἄνω βλέπων*). Nicht zum Sarge war ihm das Gefährt geworden, sondern, wie der Nazianzener sagt, zu einer göttlichen Arche. Die Wahl des Basileios ist ein Ereigniß von unberechenbarer reichsgeschichtlicher Tragweite, ein völliges Seitenstück zu der Wahl des Athanasios für den Alexandrinischen Patriarchenstuhl 328, oder zu der Wahl des Ambrosius für den Mailändischen Sitz 374. Am Besten characterisirt es wohl die Bedeutung dieser Wahl, daß der immer noch aufrecht stehende Held Athanasios ausrufen konnte[84]): *δοξαζέτωσαν τὸν κύριον τὸν δεδωκότα τῇ Καππαδοκίᾳ τοσοῦτον ἐπίσκοπον* und so groß waren die Hoffnungen, welche Athanasios auf den Bischof Basileios setzte, daß er ihn schlechthin[85]) den *μέγας Βασίλειος* nennt und mit dem gefeierten Meletios von Antiocheia in eine

[82]) Hefele Conciliengeschichte I, p. 365.
[83]) Gregor Naz. orat. 18, 357 und orat. 43 p. 799.
[84]) Athanasios I, p. 953.
[85]) Ibidem p. 291 C.

Kategorie stellt. Daß er ihn ganz für den Seinen gehalten, bezeugt die Stelle: *ἀγαπητὸς ἡμῶν Βασίλειος.*[86])

Basileios hat den Stuhl von Cäsarea nur 9 Jahre geziert, aber in der kurzen Zeit hat er als Theologe, als Bischof, als streitbarer Held unvergleichlich viel geleistet. Seine mächtige Persönlichkeit imponirte den Freunden, wie den Feinden. Als er im Jahre 374 an dem Grabe seines Consecretars und des Seniors Gregor von Nazianz stand, da redet ihn der jüngere Nazianzener in der Leichenrede an:[87]) *ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ καὶ πιστὲ θεράπον καὶ οἰκόνομε τῶν τοῦ θεοῦ μυστηρίων καὶ ἄνερ ἐπιθυμιῶν τῶν τοῦ πνεύματος.* Wie er den Feinden imponirte, das bezeugt sein Verhältniß zu Kaiser Valens, auf welches wir in dem folgenden Capitel darum gründlich eingehen müssen, weil von ihm reiche Schlaglichter auf die Persönlichkeit des Basileios und auf den Charakter der ganzen Zeit entfallen.

Cap. VII. Basileios und Valens.

Der Kaiser Valens, der fanatische Arianer, mußte natürlich von seinen Hofbischöfen wissen, daß der eigentliche Hort der nikänischen Orthodoxie für Asien Basileios von Cäsarea sei und daß ein endgültiger Sieg des Arianismus nicht eher denkbar sei, bis dieser niedergeschlagen. So kam es denn, daß Valens die Spitze seines Angriffs gegen Basileios richtete. Ja er hatte den Plan,[88]) Kappadokien in zwei Provinzen zu zerlegen, eine mit der Hauptstadt Cäsarea und eine mit der Hauptstadt Podandos, im Wesentlichen aus dem Grunde gefaßt, um dadurch die Macht des Basileios zu brechen. Das fühlte der Bischof auch vollständig heraus. Daher die außerordentliche Lebhaftigkeit, mit welcher er diesem Plan entgegenarbeitete. Die heißesten Wünsche der Kappadoker, die die projectirte Trennung als einen tiefen Schnitt in ihr Fleisch empfanden, begleiteten hier die Arbeit des Bischofs und die Kappadoker dankten ihm für seine Energie.

Basileios hatte in der aula regia einflußreiche Freude, die wahrscheinlich durch gemeinsame Liebe zu den Wissenschaften mit ihm ver-

---

[86]) Athanasios I, p. 952.

[87]) Gregor Naz. orat. 18 p. 330.

[88]) Böhringer VII. Basileios p. 38.

bunden waren. Einer derselben war Martinianus.[89]) Diesen bittet er um seine energische Intercession. Er weist in dem Briefe das Thörichte der Theilung nach. Man solle nicht glauben, daß zwei halbe Kappadokien mehr seien, als ein ganzes, sie seien im Gegentheil weniger; denn das eine Ganze sei ein lebendigs Ganzes, die beiden Hälften aber würden todte Hälften sein. Wer ein Pferd in zwei Hälften zerlege, habe eben nicht zwei Pferde, sondern Nichts (*οὔτε γὰρ δύο ἐποίησε καὶ τὸν ἕνα διέφθειρε*). Als aber trotz der Mühen des Basileios die Zerstückung selber im Princip entschieden war, schreibt er an den Aburgius.[90]) Dieser Brief scheint nicht ganz ohne Erfolg gewesen zu sein, denn Valens machte wenigstens nicht das unbedeutende Podandos, sondern das bedeutende Tyana zur Hauptstadt der zweiten Hälfte Kappadokiens. Diese Verhandlung war die unerquickliche Vorgeschichte der Beziehungen zwischen Valens und Basileios. Da unternimmt Valens im Sommer 371 eine Rundreise durch Bithynien und Galatien, um überall mit roher Gewalt dem Arianismus zur Herrschaft zu verhelfen. Von Galatien will der Kaiser nach Cäsarea, schickt aber dorthin den Präfecten Modestus voraus mit dem bestimmten Auftrage[91]): *πεῖσαι τὸν Βασίλειον, τὴν πρὸς Εὐδόξιον ἀσπάσασθαι κοινωνίαν, ἢ μὴ πειθόμενον ἐξελάσαι.* Die Alternative war also kurz die: entweder solle Basileios in Kirchengemeinschaft treten mit dem damaligen Führer des Arianismus, denn Eudoxios von Constantinopel, oder er solle vertrieben werden. Mit diesen weitgehenden Vollmachten in der Tasche und mit großen Hoffnungen im Herzen citirt Modestus den Basileios. Bisher hatte der Präfect wohl nur arianische Bischöfe, die nach der Hofluft ihre Dogmatik änderten, kennen gelernt. Darum hoffte er ein leichtes Spiel zu haben. In Cäsarea aber sollte er einen echten Bischof nach des Herrn Herzen kennen lernen, für den in Glaubenssachen jedes Compromiß eine absolute innre Unmöglichkeit ist, weil es zugleich einen geistlichen Selbstmord involvirt. Basileios tritt dem Präfecten mit dem herrlichen Bekenntniß entgegen[92]): *οἱ δὲ τοῖς θείοις λόγος ἐντεθραμμένοι προέσθαι μὲν τῶν θείων δογμάτων οὐδὲ μίαν ἀνέχονται συλλαβήν.* Als ihm Modestus für den Fall der Nachgiebigkeit des Kaisers Freundschaft in Aussicht stellt, da giebt Basileios die köstliche

[89]) Basileios Epist. p. 74 an Martinianus.

[90]) Basileios Epist. p. 75 an Aburgius.

[91]) Theodoret hist. eccl. IV, p. 17.

[92]) Theodoret l. c.

Antwort: *τὴν δὲ βασιλέως φιλίαν μέγαν μὲν ἡγοῦμαι μετ' εὐσεβείας, ἄνευ δὲ ταύτης ὀλεθρίαν ἀποκαλῶ.* Wir müssen es dem Theodoret danken, daß er uns mit der ihm eignen Gabe, die Hauptmomente in seinen Berichten scharf hervorzuheben, die beiden köstlichen Dicta des Bischofs wortgetreu erhalten hat. Wir sagen „wortgetreu;" denn sie tragen den Stempel Basilianischer Authentie unbedingt an der Stirn. Basileios steht nach dem Bericht des Theodoret vor uns in seiner dogmatischen Treue, der die *δόγματα*: *θεῖα δόγματα* sind, weil sie sich auf die *θεῖοι λόγοι* gründen, von denen man daher auch nicht eine Sylbe nachlassen darf und in edler Mannhaftigkeit in bischöflicher *ἀνδρεία* vor uns. Werthvolle Ergänzungen bringt übrigens der Nazianzener.[93]) Nach ihm hat der Bischof, als ihm Modestus zurief: *ὅτι μὴ τὰ βασιλέως θρησκεύεις, φησί, τῶν ἄλλων, ἁπάντων ὑποκλιθέντων καὶ ἡττημένων* geantwortet: *οὐ γὰρ ταῦτα, ἔφη, βασιλεὺς ὁ ἐμὸς βούλεται, οὐδὲ κτίσμα τε προσκυνεῖν ἀνέχομαι, θεοῦ τε κτίσμα τυγχάνων καὶ θεὸς εἶναι κεκελευσμένος* und als ihn Modestus halb zu schrecken, halb zu locken suchte, da ertheilt der Bischof den köstlichen Bescheid: *οὐ γὰρ προσώποις τὸν Χριστιανισμὸν ἀλλὰ πίστει χαρακτηρίζεται.* Als ihm aber endlich[94]) Modestus mit *δήμευσις, ἐξορία, βάσανοι, θάνατος* drohte, erwiderte Basileios: *τούτων γὰρ οὐδὲν ἡμῶν ἅπτεται.* Wie könne die Proscription den schrecken, der Nichts habe, denn wenige Bücher, oder die Verbannung den, der da wisse, die Erde sei nicht die wahre Heimat, die Erde sei des Herrn, und wir seien des Herrn Pilgrimme und Bürger, wie könnten die Martern den schrecken, der kein Fleisch mehr hat, oder gar der Tod? *ὁ δὲ θάνατος εὐεργέτης, καὶ γὰρ θᾶττον πέμψει με πρὸς θεόν.* Der Eindruck, den Modestus von dieser Unterredung empfing, war ein außerordentlich mächtiger. Solche Seelengröße imponirte ihm wahrhaft. Er meldet dem Kaiser nach dessen Ankunft:[95]) *ἡττήμεθα βασιλεῦ . . . κρείττων ἀπειλῶν ὁ ἀνὴρ λόγων στεῤῥότερος, πειθοῦς ἰσχυρότερος.* — Jedenfalls hatte der Bericht des Modestus in Valens das Verlangen geweckt, den großen Bischof persönlich kennen zu lernen. Am Epiphaniasfest 372 geht der Kaiser in die Kathedrale und wohnt unerkannt dem Gottesdienste bei. Er empfing einen überwältigenden Eindruck. Die dicht gefüllte Kirche,

[93]) Gregor Naz. orat. 43 p. 806.

[94]) Ibidem p. 807.

[95]) Ibidem p. 808.

die köstliche Stille, der festliche Gemeindegesang, die großartige Persönlichkeit des Bischofs, der wie ein Samuel im Hause des Herrn thront — Alles das zusammen stürmt so auf den Kaiser ein, daß ihm etwas Menschliches begegnet:[96]) *ἔπαθέ τι ἀνθρώπινον*, er wird ohnmächtig. Nachdem er sich erholt, hat er in der Sacristei mit dem Bischof eine lange tiefeingehende Unterredung, die freundlich verläuft. Bald aber gelang es doch den die Hofburg umschwärmenden arianischen Agitatoren, den Valens umzustimmen. Der Kaiser verhängt über den Bischof die Verbannung. Mitten in der Nacht soll er aufgehoben werden. Das Gefährt ist schon bereit (*ὁ δίφρος εὐπρεπής*). Da machts der Herr, wie weiland in Aegyptenland. Er schlägt die Erstgeburt im Königshause (*τὸν παῖδα τοῦ βασιλέως θραύει νόσου πληγῇ.*[97]) Der tiefgebeugte Kaiser flüchtet zu des Basileios Glauben (*ἐπὶ τὴν πίστιν τοῦ ἀνδρὸς καταφεύγει*).[98]) Nach Sokrates[99]) hieß der kranke Königssohn Galates und die Kaiserin Dominica hatte im Traume erfahren, daß die geplante Gewaltthat gegen den Bischof die Strafgerichte verschuldet. Basileios kommt sofort in die Königsburg. Nach Sozomenos[100]) bessert sich der Zustand des Kindes sogleich: *ἅμα δὲ παρῆν καὶ ὁ παῖς ῥᾷον ἔσχεν.* Nach Sokrates verheißt der Bischof des Kindes Genesung, wenn der Kaiser sich entschlösse, die Einheit der Kirche auf dem rechten Glauben zu gründen[101]) und als Valens nicht zustimmt, verläßt Basileios die Hofburg mit dem Wort: *περὶ τοῦ παιδὸς τὸ θέλημα γενήσεται τοῦ θεοῦ.* Nach Theodoret[102]) räth der Bischof, das an den Pforten des Todes stehende Königskind durch rechtgläubige Bischöfe taufen zu lassen, als aber Valens die Taufe durch arianische Bischöfe befiehlt, stirbt das Kind. Mögen immerhin die Berichte über des Basileios Haltung an des Galates Krankenbett in Einzelheiten auseinandergehen, die beste Kritik für die Großartigkeit dieser Haltung ist die Thatsache, daß Valens die Verbannung des Bischofs nicht vollzieht, sondern ihn von nun an ruhig und unangefochten gewähren läßt. Es hätte sich demnach wohl Böhringer[103]) seine abfällige Kritik über diese

[96]) Gregor Naz. orat. 43 p. 808.
[97]) Ibidem p. 809.
[98]) Ibidem p. 810.
[99]) Socrates IV, 21.
[100]) Sozomenos VI, 16.
[101]) Sokrates IV, 21.
[102]) Theodoret IV, 17.
[103]) Böhringer VII, Basil. p. 42.

Geschichte sparen können. Uebrigens verdient es, ausdrücklich bemerkt zu werden, daß selbst seine Panegyriker den Basileios am Bett des Galates nicht als Thaumaturgen erscheinen lassen, das *ῥᾷον ἔχειν* des Kranken wird vielmehr ausdrücklich auf des Bischofs Gebet zurückgeführt. Basileios hält sich unbedingt innerhalb der Linie der beiden Gottesworte: Marc. 16, 18 und Jakobus 5, 14. Freilich werden engherzige kleine Seelen schnell den Tadel bereit haben, Basileios habe den geängstigten Vater, anstatt ihm Trost zu bringen mit Bekehrungsversuchen gefoltert, aber wer so spricht, kennt eben nicht die Natur eines in Christo festen Gewissens, dem es innerlich unmöglich ist, Oel in die Wunde zu gießen, wenn der Wein nöthig ist, und das auch dann feststeht in der Treue gegen den Herrn, wenn der natürlichen Weichheit des Herzens das Nachgeben bequem wäre. — Übrigens hat der Herr dem Basileios auch den Präfecten Modestus in die Hände gegeben. Letzterer erkrankt schwer, läßt den Bischof rufen und ruft ihm zu: *τὴν ἀπολογίαν ἔχεις, δὸς σωτηρίαν.*[104]) Des Bischofs Fürbitte heilt den Kranken und dieser wird nun sein Freund.

Noch einen äußern Kampf hatte der Held zu bestehen. Ein ungerechter Oberrichter[105]) will eine reiche Wittwe zur Ehe zwingen. Da flieht sie zu ihrem Bischof. Der Richter hält Haussuchung und benimmt sich dabei so roh, wie möglich. Er behandelt den Basileios, wie einen Verbrecher, aber auch hier steht der Bischof in voller Seelengröße als geborner Schutzherr der Wittwen da. Das Volk von Cäsarea erfährt, was seinem geliebten Bischof begegnet, große Massen eilen nach dem Palast mit Fackeln in der Hand — *δρόμος ἁπάντων εἷς, βοὴ μία, προθυμία κοινή* — der erschreckte Richter bittet den Basileios um Verzeihung. Das war der letzte *κοσμικὸς πόλεμος*. Von nun an steht der Bischof als von dem weltlichen Arme anerkannt da, aber ein Kampf war ihm geblieben, der Kampf gegen die Bischöfe, der *ὁ πόλεμος ἐνθένδε τῶν ἐπισκόπων*. Auf ihn haben wir nun unser Augenmerk zu richten.

---

104) Gregor Naz. orat. 43 p. 810.
105) Ibidem p. 812 u. 813.

Cap. VIII. Basileios und die Bischöfe.

Eine Consequenz der politischen Theilung Kappadokiens war die Erhebung von Tyana zum Metropolitensitz, und der ehrgeizige Anthimos von Tyana hat dem Basileios das Leben reichlich schwer gemacht. Auch andre Bischöfe waren gegen ihn. Der alte Neid, der sich bei der Weihe schon gezeigt, wucherte fort. Die ins Geheim arianisch gesinnten Bischöfe murrten, daß der große Gotteskämpfer den Wolf absolut nicht in seine Herde einließ. Andre endlich fühlten sich gedrückt durch den Weltruhm ihres Metropoliten.[106]) In diesen Kämpfen zeigte Basileios ebenso viel unerschütterliche Festigkeit, wie amtsbrüderliche Zartheit. Vor allem aber war er darauf bedacht, in seine rechtgläubige Kirchenprovinz feste Männer, bedeutende Kräfte zu ziehen. Darum ordinirte er seinen leiblichen Bruder Gregor zum Bischof von Nyssa. Darum weiht er seinen Busenfreund Gregor von Nazianz sogar wider dessen Willen zum Bischof von Sasima. Deshalb beruft er seinen jüngsten Bruder Petros an seine Seite als Presbyter. Zwar hat Valens ihm den Nyssener bald in die Verbannung geschickt, zwar hat der andre Gregor den Stuhl von Sasima wohl niemals wirklich bestiegen. Es hat also dem Basileios auch hier an einer schweren Schule nicht gefehlt, aber reichgesegnet ist seine Arbeit doch gewesen. Was er sich als Metropolit zur Lebensaufgabe gemacht, das hat er erreicht. Sein liebes Kappadokien wurde von der Pest der Häresie gesäubert, es wurde ein Paradiesgärtlein mitten in den wüsten Kämpfen der Zeit. Nehmen wir hierzu noch den großartigen brieflichen Verkehr, in welchem Basileios auch mit solchen Bischöfen stand, die nicht seinem Sprengel angehörten — einige dieser Briefe sind edle theologische Perlen — so haben wir den Bischof unter den Bischöfen in seiner wunderbar gesegneten Arbeit. Er war auch hier ein rechter *Βασίλειος*.

Cap. IX. Basileios der Asket und das Genie der Liebe.

Es wird jetzt an der Zeit sein, zu zeigen, wie sich in dem Herzen des Basileios die Askese, die der Jüngling einst so feurig ergriffen, zum System herausgebildet hatte, wie das Urbild war, nach welchem sich die Askese des ganzen Zeitalters später abbildete. Basileios hat

[106]) Gregor Naz. orat. 43 p. 812—813.

uns in seiner zweiten Epistel[107]) die Hauptmomente der Askese, welche sein Ideal war, dargelegt. Vier Stücke gehören zur wahren *ἄσκησις:*

1. die *ἡσυχία*, kraft deren sich Jemand als *ἄπολις, ἄοικος, ἀφιλέταιρος, ἀκτήμων, ἄβιος* fühlt und unter Losschälung und Loslösung von allen irdischen Wurzeln sich dem Herrn allein zuwendet

2. die *μελέτη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν*, das tief eindringende Studium der gottgeoffenbarten Schrift. Dies Stück ist ihm entschieden die Hauptsache

3. die *εὐχαί* also das Gebet

4. das *σπουδάζειν* oder das Studium, welches durch *ἐρωτᾶν* und *ἀποκρίνεσθαι* zu üben und zu stählen ist. — Niemand kann leugnen, daß in dieser Askese, die noch durch und durch dem Reiche Gottes zugekehrt ist, sich keine Spur von Ähnlichkeit findet mit dem späteren Quietismus des Mönchsthums. Wir Lutheraner freilich, die wir im kühlen Schatten der justificatio sola fide die seligste Geborgenheit und den lautersten Freudenquell haben, müssen uns erst objectiviren, um den Basileios voll zu verstehen, der nur ein *χιτώνιον* und *τριβώνιον* hatte und dessen einzige Speise *ὁ ἄρτος καὶ οἱ ἅλες*[108]) waren. Respect aber einflößen muß uns doch eine solche an den Elias, an den Johannes Baptista erinnernde Asketengestalt und schaden würde es wahrlich nichts, wenn sich auch die evangelischen Wortdiener als vierfaches Basilianisches Erbe dessen *ἡσυχία, μελέτη, εὐχαί* und *σπουδάζειν* auf die Gewissen binden wollten, dies gesegnete Vierblatt als ein Analogon zu Luthers bekanntem Dreiblatt: meditatio, oratio, tentatio. Gegen die Gefahr, durch den Ernst der Askese zu pharisäischer Werkgerechtigkeit verlockt zu werden, schützte den Basileios das lebendige Sündenbewußtsein, welches er hatte. Wer nicht blos eine *ἁμαρτία* kennt, sondern eine *ἡ ἐμὴ ἁμαρτία,*[109]) wer *τὰ ἰοβόλα τῆς ψυχῆς κακὰ*[110]) kennt, der wird durch das Bekenntniß tiefer eigner Verschuldung immer wieder in die Tiefen der Demuth hineingezogen. Wirklich hat Basileios selbst von sich niemals in einem Tone gesprochen, der gegen die Demuth wäre, wenigstens gilt dies ohne jede Einschränkung von seinen theologischen Zeugnissen und Bekenntnissen. Wenn er in seinem rein humanistischen Verkehr mit gelehrten Freunden

[107]) Basileios Epist. II, A. C.

[108]) Gregor Naz. orat. 43 p. 816.

[109]) Ibidem p. 819.

[110]) Basileios Epist. II, p. 225.

bisweilen in einem andern Tone redet, so ist das einfach auf Rechnung des superlativischen akademischen Briefstyls zu setzen. Des Basileios Demuth bestand aber nicht blos in thesi, sondern sie gestaltete sich auch heraus in praxi in reiner, reifer und reicher

dienender Liebe.

Auf diesem Gebiet ist der Bischof ein schöpferischer Geist. — Gehe ein wenig hinaus aus der Stadt, so ruft der Nazianzener[111]) in der Trauerrede aus, und du wirst eine neue Stadt sehen (*καινὴν πόλιν*), schöner, als das siebenthorige Theben, schöner als das hundertthorige, schöner als Babels Mauern, schöner als das Grabmal des Mausolus, schöner als die Pyramiden und als der Koloß von Rhodos. So beschreibt uns der Freund den großartigen Complex von Anstalten christlicher Barmherzigkeit, die hart vor den Thoren Cäsareas es verkündigten, daß der glaubensmächtige Bischof reich an Liebe sei. Was die evangelische Kirche in August Hermann Franckes Waisenstadt Halle, was sie in Ludwig Harms' Hermannsburg, was sie in Wilhelm Löhes Neuendettelsau besitzt, Denkmäler von der Wundermacht der Liebe, das hatte die alte Kirche in ihrem Basileion.

Cap. X. Basileios der Henotiker, oder sein Ringen nach Glaubenseinheit in der Kirche.

Zwei großartige Probleme der Kirchenpolitik fand Basileios vor, als er die Kathedra bestieg. Sollte die orthodoxe Kirche den letzten Entscheidungskampf gegen die Häresie siegreich auskämpfen, so mußte sie in festgeschloßnen Reihen zur Entscheidungsschlacht sich stellen. Ehe das aber möglich war, mußten sich einmal die Nikäner des Orientes unter einander verständigen, und sie mußten sodann mit den Nikänern des Occidentes in feste Verbindung treten. Der Lösung der ersten Frage stand entgegen das Schisma zu Antiocheia. Dort walteten drei Bischöfe: 1. ein arianischer, 2. der rechtgläubige Meletios, eine hochgefeierte, in Christo festgeschloßne edle Persönlichkeit 3. der gleichfalls rechtgläubige Paulinus, den in blindem Eifer Lucifer von Kalaris ordinirt hatte. Die Nikäner des Orientes, voran Basileios, und der ganze Occident waren für Meletios. Leider aber hatten, wohl in Folge

---

111) Gregor Naz. orat. 43 p. 817.

mangelhafter Information, die beiden außerasiatischen Hauptkirchen Alexandreia und Rom den Paulinus ausdrücklich anerkannt. Diese Verwirrung mußte aus der Welt geschafft werden. Ehe dies geschehen, schien der Zusammenschluß zwischen Orient und Occident unmöglich. So fand Basileios die Situation vor. Sofort faßte er den großartigen Gedanken, den kirchlichen Frieden unter den Rechtgläubigen des ganzen Orbis herzustellen, und nach der Weise hochveranlagter Naturen, denen es durchaus eigen ist, die Lösung zweier Aufgaben in einem Anlauf zu versuchen, legte er Hand an die gedoppelte kirchenpolitische Riesenaufgabe. Neben den kirchenrechtlichen Schwierigkeiten, wie sie in Antiocheia vorlagen und den kirchenpolitischen, wie die Brücke zwischen Morgen- und Abendland zu bauen sei, bestand auch noch eine großartige dogmatische Schwierigkeit. Es gab 370 eine gelöste und es gab eine schwebende dogmatische Kernfrage. Gelöst war die Frage über die Homousie des Sohnes in Nikäa, schwebend war die Frage über die Homousie des heiligen Geistes. Über die letzte Frage war eine oikumenisch-synodale Entscheidung noch nicht getroffen. Sie gehörte noch der heiligen Theologie allein an. Diese hatte aus den Tiefen der Schrift das Material zu heben, damit das künftige oikumenische Concil das pneumatologische Decret erlassen könne. Nun gab es in Asien viele Bischöfe, die standen zwar schon fest zur Homousie des Sohnes, vermochten aber noch nicht nachzukommen in Bezug auf die Homousie des heiligen Geistes. Es entstand die hochwichtige Frage, ob solche christologisch reife, pneumatologisch aber unfertige Bekenner als orthodox anerkannt werden dürften. Basileios bejahte zunächst diese Frage und setzte durch seinen berühmten Brief an die Presbyter von Tarsos[112]) seine henotischen Bestrebungen hier ein. Inhaltlich gehen wir hier auf diesen Brief nicht ein, er wird uns eingehend beschäftigen, in dem Abschnitt: „Theologie der Kappadoker.“ Während nun Basileios seine henotischen Bestrebungen walten ließ in der inner-dogmatischen Frage, nahm er sofort die henotische Hauptfrage: wie die Orientalen unter sich zu versöhnen, und dann mit den Occidentalen zu verbrüdern sein, auf.

Es entsprach durchaus der großartigen Autorität, welche der Held von Nikäa, Athanasios, der pater orthodoxiae in der ganzen Christenheit genoß, daß sich Basileios in erster Linie an diesen wendete. Er allein konnte, jetzt ein 71jähriger Greis in der Liebe Christi noch

[112]) Basileios Epist. 113 an die Presbyter von Tarsos.

einmal die Bischöfe zusammenschweißen zu der *ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία*, wie er als Jüngling zu Nikäa dies Meisterstück vollbracht. Da schrieb denn Basileios bereits im zweiten Jahre seines bischöflichen Amtes einen Brief an den Athanasios,[113]) den er durch den Presbyter Dorotheus von Antiocheia sandte. Schon im Eingange spricht er aus: auf die *σύμπνοια τῶν δυτικῶν ἐπισκόπων*, also der Occidentalen mit den Orientalen komme Alles an. Zur Erzielung dieser *σύμπνοια* aber sei nach Seiten des innern theologischen Verständnisses, nach Seiten der tiefen Einsicht, nach Seiten der praktischen Energie, wie der höchsten Popularität und des ehrwürdigen Greisenalters als Führer zu diesem Friedenswerke niemand geeigneter als eben Athanasios. Darum bittet Basileios den alten Helden, er solle seine Kämpfe und Siege fürs Reich Gottes mit diesem Friedenswerke krönen (*ἐνὶ τούτῳ κατακόσμησον*), er solle Männer, mächtig in der heilsamen Lehre, senden, um die Verhältnisse des Morgenlandes genau kennen zu lernen. Athanasios sendet auf diesen Brief hin den Presbyter Petros nach Cäsarea. Ehe dieser aber noch angekommen war, schickt Basileios einen zweiten[114]) Brief, in welchem er direct bittet, Athanasios möge doch in der Antiochenischen Frage sich zu Gunsten des Meletios erklären, und bald darauf den dritten Brief,[115]) in dem er für die Sendung des Petros dankt und zugleich meldet, er habe sich auch mit Damasus[116]) von Rom in directe Beziehung gesetzt. Dieser dritte Brief ist ein theologisches Kleinod. Es ist eine wahre Herzstärkung, zu lesen, wie der größte Schüler an seinen herrlichen Lehrer in theologischer Tiefe und Höhe zu schreiben weiß. Es folgte noch ein vierter[117]) und fünfter[118]) Brief. In beiden die fortwährende scharfe Betonung der gesunden und reinen Lehre. Freilich der unmittelbare Erfolg der Henotik des Basileios war nicht besonders groß. Der Greis von Alexandreia faßte mit heiliger Ruhe, hoher Weisheit und Reife die Frage an, ging aber 373 aus der militans in die triumphans heim. Der mittelbare Erfolg aber war ein köstlicher. Für Athanasios zuerst, denn es half dem Greise zur *εὐθανασία*, daß er in Basileios den muthigen Erben seines Lebenskampfes sah. Für

---

[113]) Basileios Epist. 66.
[114]) Basileios Epist. 67 an Athanasios.
[115]) Ibidem 69.
[116]) Ibidem Epist. 70 an Damasus.
[117]) Ibidem Epist. 80 an Athanasios.
[118]) Ibidem 82.

Basileios sodann, denn dieser Briefwechsel legitimirte ihn vor der Christenheit zu der Führerschaft im Kampf. Elias warf seinen Mantel über Elisa. Für die Kirche endlich, denn wenn auch noch eine volle Dekade verging, ehe die wirkliche Henosis zu Stande kam, so war doch die *σύμπνοια* geschaffen. Der ganze Leib Christi fühlte wieder dasselbe Blut in seinen Adern pulsiren.

Da kam für Basileios das Stündlein. Am Weihnachtsfest 378 erkrankt er, und am Neujahr 379 sprach der Herr zu ihm: *τελεύτα δὲ καὶ ἀνέβαινε πρὸς ἡμᾶς.*[119]) Sterbend legt er noch seine Hände auf die Häupter seiner Lieblingsschüler (*τὴν χεῖρα δίδωσι καὶ τὸ πνεῦμα*), dann stirbt er mit dem: *εἰς χεῖράς σου ἀποθήσομαι τὸ πνεῦμά μου.*

[119]) Gregor Naz. orat. 43 p. 830—832.

Zweiter Abschnitt.

Die Gregore von Nazianz.

Cap I. Zur Orientirung.

Seit anderthalb Millenien hat es sich in der Kirche des Herrn eingebürgert, drei große Kappadoker zu zählen und wir wollen an dieser beinahe kanonisch gewordnen Zählung nicht rütteln. Sie ist die richtige, wenn man diejenigen Kappadokischen Theologen zählt, die nicht nur durch die Macht ihrer Persönlichkeit und durch ihre viva vox auf ihre Zeit einen bahnbrechenden Einfluß geübt, sondern die auch durch ihren theologischen Nachlaß auf die Gestaltung der heiligen Theologie aller Zeiten in machtvoll productiver Weise eingewirkt haben. Wollte man aber bei der Werthmessung der Kappadokischen Theologen des vierten Säculums nur den unmittelbaren persönlichen Einfluß auf ihre Zeit als Maßstab gelten lassen, dann müßte man von vier großen Kappadokern reden und den drei bekannten als vierten den Gregor von Nazianz pater zugesellen, der mit Ausnahme der theologischen Schaffenskraft ein den drei großen Kirchenlichtern beinahe ebenbürtiger Geist und ein völlig ebenbürtiger Character ist und der auch noch in ganz besondrer Weise unsre Theilnahme spannt, wiefern er ein großartiges Original in Christo ist. Wollen wir den großen Nazianzener, den ὁ ϑεόλογος, richtig verstehen, so müssen wir das reichgesegnete, von mächtig wogendem geistigen und geistlichen, von tief gegründetem sittlichen Leben durchströmte Vaterhaus, das bischöfliche Pfarrhaus von Nazianz, genau kennen lernen, dessen Primogenitus der Nazianzener war, und wo die starken Wurzeln seiner Kraft lagen. Da wird denn auch die Mutter Nonna, da werden die Geschwister Cäsarius und Gorgonia unser Interesse voll in Anspruch nehmen, besonders aber die ehrwürdige Pa-

triarchengestalt des Vaters, und wenn auch die Structur des ganzen Buches uns in Bezug auf den Vater Gregor die höchste Beschränkung auferlegt, so wird der geneigte Leser die Überschrift verstehen: die Gregore von Nazianz.

Cap. II. Gregor der Vater bis zur Taufe.

Der ältere Gregor stammte aus einem alten erbsässigen Kappadokischen Geschlecht, welchem das Landgut Arianzos nahe bei Nazianz gehörte. Hier war er 273 geboren. Er erhielt eine umfassende Bildung, machte gründliche allgemein wissenschaftliche Studien und wählte das jus zum Lebensberuf. Gegen Anfang des vierten Säculums ließ er sich in Nazianz als Sachwalter nieder und genoß als feingebildeter, reicher und bedeutender Mann bald ein hohes Ansehen. Er gehörte zu den tiefer angelegten Heiden, denen der völlige innre Zerfall des Heidthums klar geworden war. Weil ihm aber wahrscheinlich in seiner frühsten Jugend das Christenthum noch nicht imponirend und zwingend entgegengetreten war, so warf er sich zunächst der paganistisch-judaisirenden Secte der Hypsistarier in die Arme.[120]) Darum sagt sein Sohn in der berühmten Leichenpredigt[121]), die er dem Vater gehalten, von seiner geistlichen Herkunft[122]): *ῥίζης ἐγένετο βλάστημα οὐκ ἐπαινετῆς οὐδὲ εὔφυοῦς εἰς εὐσέβειαν.* Der Glaube der Hypsistarier war, wie bereits angedeutet, ein merkwürdiges Gemisch von Paganismus und Judaismus. Ein neuer Lappen auf das alte Kleid, wohl am ehesten vergleichbar dem englischen Deismus. Er war[123]) *ἐκ δυοῖν τοῖν ἐναντιωτάτοιν συγκεκραμένη.* Es steckte in ihm die *Ἑλληνικὴ πλάνη* und die *νομικὴ τερατεία.* Sie hatten keine Götzen (*εἴδωλα*), aber auch keine Opfer (*θυσίας*). Sie verehrten das Feuer und das Licht (*τὸ πῦρ* und *τὰ λύχνα*). Sie feierten den Sabbath, aber sie verachteten die Beschneidung und verehrten streng unitarisch-deistisch den Pantokrator. Man erkennt leicht, daß auch der Parsismus zu diesem bunten Rock einen Lappen geliehen. In ethischer Hinsicht war der

---

[120]) Ullmann Gregor v. Nazianz II. Aufl. Gotha 1867 p. 388 ff.

[121]) Gregor Naz. orat. 18. *Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα, παρόντος Βασιλείου.*

[122]) Gregor Naz. l. c. p. 333.

[123]) Ibidem.

alte Gregor eine tief angelegte Natur[124]). *Τῷ βίῳ πρὸς ἡμᾶς ἐπικλίνων* sagt der Sohn schön, indem er dem Vater ein sich Hinlehnen zu christlicher Lebensanschauung, besonders aber *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* nachrühmt. Am Schönsten aber zeigt sich seine tiefe Veranlagung in der Wahl der Gattin. Bei dieser Wahl hat ihn der Herr wunderbar geführt. In ihr triumphirt die gratia praeveniens, in ihr strahlt der Zug des Vaters zum Sohne. Gregor wählt die Perle Kappadokiens, die Nonna, die bereits bei der Verlobung eine feste gläubige, gebetsfreudige Christin war, ein Weib, das nur eine wahre *εὐγένεια*,[125]) nur eine wahre *εὐσέβεια*, nur einen wahren *πλοῦτος* kannte, nämlich das *ἀποπλουτεῖν θεῷ καὶ τοῖς πένησιν*. Bei dieser Ehe kamen zwei Herzen zusammen, die einander werth waren: *οὕτω*[126]) *γὰρ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν εἰς ἓν συνῆλθε τὰ κράτιστα.* Nur in zwei Stücken war die Ehe schwer. Äußerlich darum, weil ihr Kindersegen versagt war, innerlich darum, weil es für Nonna ein nagender Schmerz war, daß ihr geliebter Mann Christo nicht angehörte. Da sie nun aus einem rechtgläubigen Christenhause stammte, da sie nicht wie ihr Gatte aus dem *ἀγριέλαιον*,[127]) sondern aus dem *καλλιέλαιον* nach Röm. 11 stammte, so trieb sie der Schmerz um ihres Mannes Glaubensarmuth und die Sorge um sein Seelenheil in heiße Betearbeit hinein[128]): *προςπίπτουσα μὲν τῷ θεῷ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ παρ᾽ αὐτοῦ τὴν σωτηρίαν τῆς κεφαλῆς αἰτουμένη.* Wenn doch alle christlichen Ehefrauen, welche deistische Männer haben, es von der Nonna lernen wollten, ihrer Männer Seligkeit dem Herrn auf den Knieen abzuringen. Freilich Nonnas Kampf war heiß und lang und wund beten mußte sie sich die Kniee, ehe sie ihres Hauses Haupt, ihre liebe *κεφαλή* aus den Banden der Häresie herausgebetet und herausgeglaubt. Wohl zwanzig Jahre hat dieser Gattenkampf der Nonna mit dem Herrn gewährt, ungefähr ebenso lange, wie Monikas Mutterkampf um Augustins Bekehrung. Endlich im Jahre 325 schlug die Stunde der Erhörung. Das für die Christenheit unvergeßliche Jahr sollte auch ein Jahr des Heils für das Nazianzenische Advocatenhaus werden.

---

[124]) Gregor Naz. l. c. p. 334.
[125]) Gregor Naz. orat. 18 p. 335.
[126]) Ibidem p. 334.
[127]) Ibidem p. 335.
[128]) Ibidem p. 335.

Auf dem Wege zum Concil nach Nikäa, passirte der Metropolit Leontios von Cäsarea — ὁ τότε τῆς καθ' ἡμᾶς μητροπόλεως ἐξηγούμενος[129]) — Nazianz. Er kehrte bei Gregor, der vielleicht ein Altersgenosse und Studienfreund war, ein und hielt in seinem Hause eine mehrtägige Rast. Das mächtige Frühlingswehen, welches in den Herzen der nach der Siegesstadt pilgernden Väter glühte, lieh dem Verkehr der beiden Freunde Licht und Wärme. Daß der alte Gregor vor Ankunft des Leontios im Traume das Psalmenwort gehört:[130]) ψ. 121, 1 — εὐφράνθην ἐπὶ τοῖς εἰρηκόσι μοι, εἰς οἶκον κυρίου πορευσόμεθα, ließ ihm von vornherein den Gast als Friedensboten erscheinen. Gregor wird Katechumene und ergreift jetzt das Heil in Christo mit solcher Glut, daß er den Katechumenenunterricht knieend empfängt: ἐπὶ γὰρ γόνυ κλιθεὶς οὕτω τοῖς λόγοις τῆς κατηχήσεως καταρτίζεται.[131]) Die Unterweisung mag kurz gewesen sein, denn Gregor kannte ja darum das Christenthum genau, weil ihm seine liebe Nonna es treulich vorgelebt hatte. Er wird getauft. Den Taufact vollzieht natürlich der Bischof loci. Es überkommt ihn dabei wie eine Ahnung, daß er seinen Nachfolger taufe — ὅτι τὸν ἑαυτοῦ διάδοχον τῷ πνεύματι χρίσειεν.[132]) Taufzeuge war Leontios, der, nachdem er diesen Starken für seinen Herrn zum Raube genommen, fröhlich seine Straße weiter nach Nikäa zog. Der Neophyt Gregor tritt nach kurzer Zeit in den Kleros, nicht sofort, das wäre eine εὐκολία, eine ἀταξία gewesen, sondern nachdem er eine Weile hatte verstreichen lassen unter einer doppelten Arbeit. Es galt an der Reinigung des eignen Herzens zu arbeiten (τῇ καθάρσει), es galt auf dem Wege der Empirie zu lernen, wie man an der Reinigung Andrer zu arbeiten habe (καὶ τὴν τοῦ καθαίρειν ἐμπειρίαν).[133]) Der Eintritt in den Kleros erfolgte jedenfalls im Jahre 326 und im Frühjahr 327 wird er Bischof von Nazianz. Diese Zahl halten wir fest trotz der Angabe des Sohnes, sein Vater sei 45 Jahre Bischof gewesen. Da er 374 gestorben, so würde das allerdings auf das Jahr 329 führen, allein wir fassen die Zahl „45 Jahr" als eine runde Zahl auf. Die Alten rechneten das Dienstalter nach ganzen Dekaden und Lustren. Vier und

[129]) Gregor Naz. orat. 18 p. 338.
[130]) Ibidem p. 337.
[131]) Ibidem p. 338.
[132]) Ibidem p. 339.
[133]) Ibidem p. 340.

eine halbe Dekade, 9 Lustra hatte der alte Gregor im Kirchendienst vollendet, als er heimging, das zehnte Lustrum war erst angebrochen, das rechnet der Sohn nicht mit.

Cap. III. Gregor der Vater als Bischof.

Gregor erfaßte seinen bischöflichen Beruf mit edler Begeisterung. Die Arbeit war schwer, denn die Nazianzenische Gemeinde lag arg darnieder. Der Bischof stand mit vollem Bewußtsein auf dem Boden der Orthodoxie. Darum hielt er sich in gleicher Weise frei von den beiden christologischen Häresien der Zeit, vom Sabellianismus und Arianismus — *οὔτε Σαβελλίζων οὔτε Ἀρειανίζων*[134]) — er wird ein *ὀρθοδοξίας πατὴρ καὶ διδάσκαλος*[135]) und unter dem Segen seiner reinen Predigt blüht die Nazianzenische Gemeinde schnell auf — ein neues Jerusalem, eine andre auf den Wogen dahingleitende Arche Noahs (*τί χρὴ λέγειν ἕτερον, ἢ ὅτι νέαν Ἱερουσαλὴμ καὶ κιβωτὸν ἄλλην ὑπὲρ ὑδάτων φερομένην.*[136]) Dabei entfaltet er eine großartige Arbeit im Dienste gebender Liebe. Er giebt mit vollen Händen und als er einmal gewarnt worden war, doch nicht auch Unwürdigen zu geben, antwortet er fein christlich:[137]) *πολλῷ δὲ βέλτιον εἶναι διὰ τοὺς ἀξίους ὀρέγειν ἀναξίοις.* Im Geben war ihm Nonna eine treue Gehülfin: *τὰ μὲν γὰρ χρήματα κοινὰ καὶ ἡ προθυμία τοῦ παρέχειν.* In der Seelsorge war er streng und mild. Ruthe und Hirtenstab (*ῥάβδος καὶ βακτηρία*) wußte er beides zur rechten Zeit zu gebrauchen. Bei seiner angebornen Heftigkeit konnte das mächtige Original wohl auch verletzen und auch einmal *κατὰ τὸ κέντρον τῆς μελίσσης* verfahren, aber der Stich heilte bald, wenn er, wie der Sohn sagt, den Honig drauf strich. In der Kirchenleitung war er weise und lauter, er wußte das *τὸ φρόνιμον ὄφεως* und das *τὸ ἀκέραιον τῆς περιστερᾶς*[138]) meisterlich zu paaren. So stand er da, ein Bischof *κατ' ἐξοχήν*, ein Original, eine feste Burg Kappadokiens. Das Pfarrhaus war geadelt durch eine tiefe und zarte Ehe. Beide Gatten waren sich gegenseitig viel in Christo. Sie wuchsen zusammen der Helikie Christi entgegen.

---

[134]) Gregor Naz. orat. 18 p. 341.
[135]) Ibidem.
[136]) Ibidem.
[137]) Ibidem p. 343 Cap. XX.
[138]) Ibidem p. 346—348.

Dabei hatte Gregor noch ein besondres Charisma. Er war ein **Kirchenbauer**. In Nazianz selbst hat er eine herrliche Kirche gebaut, durch Liebesgaben aus der Gemeinde zwar unterstützt, aber doch zumeist aus eignen Mitteln. In diesen Kirchenbau hat er seine eigensten Baugedanken eingebaut. Der Sohn giebt uns in der Leichenpredigt von der Herrlichkeit dieser Kirche eine begeisterte Beschreibung.[139])

Da sollte auch der letzte stille Herzenswunsch des ehrwürdigen Bischofspaares wider menschliches Erwarten sich erfüllen. Ihr Haus sollte durch Kindersegen belebt werden. Im Jahre 328[140]) gebar Nonna ihren ersten Sohn, der nach dem Vater Gregor genannt wurde, und den die Mutter vor der Geburt schon dem Herrn geweiht, wie Hanna ihren Samuel: *ὅτι καὶ πρὸ γενέσεως ἡμᾶς καθυπέσχετο τῷ θεῷ.*[141])

---

[139]) Gregor Naz. orat. 18 p. 359 Cap. 39.

[140]) Die Feststellung des Geburtsjahres des Nazianzeners hat ihre Schwierigkeiten. Wir besitzen aber zwei feste Anhaltspunkte 1) Gregor selbst theilt uns Carmen de vita v. 510 ff. einen poetischen Brief mit, den der Vater an ihn nach Athen geschrieben:

Πατήρ σε λίσσεθ' υἱέων ὦ φίλτατε
Πατὴρ ὁ πρέσβυς τὸν νέον
Οὔπω τοσοῦτον ἐκμεμέτρηκας βίον
Ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος.

Aus diesem Briefe geht bestimmt hervor, daß der Vater schon Bischof gewesen sein muß, als ihm dieser älteste Sohn geboren wurde. Diese Thatsache haben der Jesuit Papenbroch und der Benedictiner Clemencet vergeblich aus der Welt zu schaffen sich bemüht (Ullmann Gregor p. 385) 2) Gregor selbst sagt uns, daß er Athen im Alter von 30 Jahren verlassen habe. Nun ist er in Athen abgegangen Ostern 357. Er stand also, wenn er Anfang 328 geboren war, im dreißigsten Jahre. Gaß bei Herzog läßt ihn 330 geboren werden, ebenso Ullmann p. 385 und Böhringer VIII, p. 186. Uns aber empfiehlt es sich darum, das Jahr 328 festzuhalten, weil wir 357 als Endpunkt der Athenischen Studien festhalten müssen, wollen wir nicht bezüglich der späteren Chronologie in arge Nöthe gerathen. Ist übrigens Gregor 328 geboren, so war sein Vater damals 55 Jahr, seine Mutter wahrscheinlich 48, weshalb er sie Carmen de vita v. 442 ausdrücklich *ὀψίτοκος* nennt. An sich möchten wir geneigt sein, das Alter der Mütter noch höher zu schätzen, weil sie an vielen Stellen als dem alten Gregor ziemlich gleichaltrig erscheint, da sie aber nach Gregor noch zwei Kinder geboren hat, so würde ihr parere bis ins sechste Jahrzehnt ihres Lebens hineinrücken, was nicht wahrscheinlich ist. War Gregor beim Tode 100jährig und seine Wittwe 93jährig, so konnte man Beide immerhin als ziemlich gleichaltrig bezeichen.

[141]) Gregor Naz. orat. 18 p. 337.

eine halbe Dekade, 9 Lustra hatte der alte Gregor im Kirchendienst vollendet, als er heimging, das zehnte Lustrum war erst angebrochen, das rechnet der Sohn nicht mit.

Cap. III. Gregor der Vater als Bischof.

Gregor erfaßte seinen bischöflichen Beruf mit edler Begeisterung. Die Arbeit war schwer, denn die Nazianzenische Gemeinde lag arg darnieder. Der Bischof stand mit vollem Bewußtsein auf dem Boden der Orthodoxie. Darum hielt er sich in gleicher Weise frei von den beiden christologischen Häresien der Zeit, vom Sabellianismus und Arianismus — *οὔτε Σαβελλίζων οὔτε Ἀρειανίζων*[134]) — er wird ein *ὀρθοδοξίας πατὴρ καὶ διδάσκαλος*[135]) und unter dem Segen seiner reinen Predigt blüht die Nazianzenische Gemeinde schnell auf — ein neues Jerusalem, eine andre auf den Wogen dahingleitende Arche Noahs (*τί χρὴ λέγειν ἕτερον, ἢ ὅτι νέαν Ἱερουσαλὴμ καὶ κιβωτὸν ἄλλην ὑπὲρ ὑδάτων φερομένην.*[136]) Dabei entfaltet er eine großartige Arbeit im Dienste gebender Liebe. Er giebt mit vollen Händen und als er einmal gewarnt worden war, doch nicht auch Unwürdigen zu geben, antwortet er fein christlich:[137]) *πολλῷ δὲ βέλτιον εἶναι διὰ τοὺς ἀξίους ὀρέγειν ἀναξίοις.* Im Geben war ihm Nonna eine treue Gehülfin: *τὰ μὲν γὰρ χρήματα κοινὰ καὶ ἡ προθυμία τοῦ παρέχειν.* In der Seelsorge war er streng und mild. Ruthe und Hirtenstab (*ῥάβδος καὶ βακτηρία*) wußte er beides zur rechten Zeit zu gebrauchen. Bei seiner angebornen Heftigkeit konnte das mächtige Original wohl auch verletzen und auch einmal *κατὰ τὸ κέντρον τῆς μελίσσης* verfahren, aber der Stich heilte bald, wenn er, wie der Sohn sagt, den Honig drauf strich. In der Kirchenleitung war er weise und lauter, er wußte das *τὸ φρόνιμον ὄφεως* und das *τὸ ἀκέραιον τῆς περιστερᾶς*[138]) meisterlich zu paaren. So stand er da, ein Bischof *κατ' ἐξοχήν*, ein Original, eine feste Burg Kappadokiens. Das Pfarrhaus war geadelt durch eine tiefe und zarte Ehe. Beide Gatten waren sich gegenseitig viel in Christo. Sie wuchsen zusammen der Helikie Christi entgegen.

---

[134]) Gregor Naz. orat. 18 p. 341.
[135]) Ibidem.
[136]) Ibidem.
[137]) Ibidem p. 343 Cap. XX.
[138]) Ibidem p. 346—348.

Dabei hatte Gregor noch ein besondres Charisma. Er war ein **Kirchenbauer**. In Nazianz selbst hat er eine herrliche Kirche gebaut, durch Liebesgaben aus der Gemeinde zwar unterstützt, aber doch zumeist aus eignen Mitteln. In diesen Kirchenbau hat er seine eigensten Baugedanken eingebaut. Der Sohn giebt uns in der Leichenpredigt von der Herrlichkeit dieser Kirche eine begeisterte Beschreibung.[139])

Da sollte auch der letzte stille Herzenswunsch des ehrwürdigen Bischofspaares wider menschliches Erwarten sich erfüllen. Ihr Haus sollte durch Kindersegen belebt werden. Im Jahre 328[140]) gebar Nonna ihren ersten Sohn, der nach dem Vater Gregor genannt wurde, und den die Mutter vor der Geburt schon dem Herrn geweiht, wie Hanna ihren Samuel: *ὅτι καὶ πρὸ γενέσεως ἡμᾶς καθυπέσχετο τῷ θεῷ.*[141])

---

[139]) Gregor Naz. orat. 18 p. 359 Cap. 39.

[140]) Die Feststellung des Geburtsjahres des Nazianzeners hat ihre Schwierigkeiten. Wir besitzen aber zwei feste Anhaltspunkte 1) Gregor selbst theilt uns Carmen de vita v. 510 ff. einen poetischen Brief mit, den der Vater an ihn nach Athen geschrieben:

Πατήρ σε λίσσεθ' υἱέων ὦ φίλτατε
Πατὴρ ὁ πρέσβυς τὸν νέον
Οὔπω τοσοῦτον ἐκμεμέτρηκας βίον
Ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος.

Aus diesem Briefe geht bestimmt hervor, daß der Vater schon Bischof gewesen sein muß, als ihm dieser älteste Sohn geboren wurde. Diese Thatsache haben der Jesuit Papenbroch und der Benedictiner Clemencet vergeblich aus der Welt zu schaffen sich bemüht (Ullmann Gregor p. 385) 2) Gregor selbst sagt uns, daß er Athen im Alter von 30 Jahren verlassen habe. Nun ist er in Athen abgegangen Ostern 357. Er stand also, wenn er Anfang 328 geboren war, im dreißigsten Jahre. Gaß bei Herzog läßt ihn 330 geboren werden, ebenso Ullmann p. 385 und Böhringer VIII, p. 186. Uns aber empfiehlt es sich darum, das Jahr 328 festzuhalten, weil wir 357 als Endpunkt der Athenischen Studien festhalten müssen, wollen wir nicht bezüglich der späteren Chronologie in arge Nöthe gerathen. Ist übrigens Gregor 328 geboren, so war sein Vater damals 55 Jahr, seine Mutter wahrscheinlich 48, weshalb er sie Carmen de vita v. 442 ausdrücklich *ὀψίτοκος* nennt. An sich möchten wir geneigt sein, das Alter der Mütter noch höher zu schätzen, weil sie an vielen Stellen als dem alten Gregor ziemlich gleichaltrig erscheint, da sie aber nach Gregor noch zwei Kinder geboren hat, so würde ihr parere bis ins sechste Jahrzehnt ihres Lebens hineinrücken, was nicht wahrscheinlich ist. War Gregor beim Tode 100jährig und seine Wittwe 93jährig, so konnte man Beide immerhin als ziemlich gleichaltrig bezeichen.

[141]) Gregor Naz. orat. 18 p. 337.

In schneller Folge hatte dann Nonna ihrem Gatten noch zwei Kinder geschenkt, einen Sohn Cäsarius und eine Tochter Gorgonia.

Der Kindersegen gab den Eltern Gelegenheit, ihre reichen pädagogischen Charismata in praxi zu bewähren. Sie liebten ihre Kinder zärtlich. Sie waren *φιλόπαιδες*, aber sie waren vor allen Dingen *φιλόχριστοι*.[142]) Aus dieser heiligen Union zwischen der Philopädie und Philochristie erblühte ihre gesegnete Erziehung, aus diesem Quell sog sie ihre specifisch christliche Eigenart. Ihre Stellung zu Christo war das erste, ihre Stellung zu den Kindern erst das zweite. *Μᾶλλον δὲ φιλόχριστοι πλέον ἢ φιλόπαιδες* sagt Gregor von den Eltern. Der Herr Jesus war ihre erste Liebe, die Kinder erst die zweite. In dieser pädagogischen Grundanschauung waren Beide völlig eins. In diesem Stück war Nonna mit ihrem Gatten völlig *ὁμόφρων* und *ὁμόψυχος*.[143]) Die engste Gebetsgemeinschaft verband Eltern und Kinder, und so eng war das seelische Band, daß als der Sohn Gregor auf der Seereise nach Athen in Gefahr war, Schiffbruch zu leiden, die treuen Eltern daheim in jener Nacht ein Zucken am Herzen spürten und die Hände zu starker Fürbitte falteten und als später Cäsarius am Hofe des arianisirenden Constantius und des christomachischen Julian in Gefahr war, vom Glauben abgezogen zu werden, da beteten ihn der Eltern Fürbitten fest. Der Herr hat auch alle Kinder gerathen lassen. Von Gregor werden wir des Weiteren, von Cäsarius kürzer besonders reden, von Gorgonia sei hier nur bemerkt, daß sie an Geist, Seele und Leib erblühte als eine schöne Jungfrau. Nachdem sie sich mit Alypios vermählt, führte sie in ihrer Ehe ein so reiches Seelenleben, daß der Bruder in der Leichenrede von ihr sagen konnte, das obere Jerusalem sei ihr Vaterland gewesen: *Γοργονίᾳ πατρὶς μὲν ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ*.[144]) Sie starb eines seligen Todes mit den Worten auf den Lippen: Psalm 4, 10: Ich liege und schlafe ganz mit Frieden.

Reiche Eltern waren Gregor und Nonna auch darum, weil die Herzen der Kinder mit zarter und zärtlicher Liebe an ihnen hingen und zwar bis zum letzten Athemzuge. Wunderschön ist die kurze Characteristik, die Gregor 368 in der Leichenpredigt auf Cäsarius von den Eltern entwirft. Vom Vater sagt er, er sei gewesen *ἀόργητος, γα-*

---

[142]) Gregor Naz. orat. 7. p. 198 *Εἰς Καισάριον ἐπιτάφιος*.

[143]) Gregor Naz. orat. 8 p. 220 *Εἰς τὴν ἀδελφὴν ἑαυτοῦ Γοργονίαν ἐπιτάφιος*.

[144]) Ibidem 8 p. 232.

λη νὸς τὸ εἶδος, θερμὸς τὸ πνεῦμα, πολὺς τὸ φαινόμενον, πλουσιώτερος τὸ κρυπτόμενον.[145]) Der im Dienste des Herrn oft von verzehrender Heftigkeit ergriffne alte Gregor war im eignen Hause von milder Freundlichkeit, von heiterem Angesicht, den Kindern auch darum so theuer, weil sie nicht nur, wie die Fremden seine nach Außen hin glänzenden Gaben (*τὸ φαινόμενον*) sahen, sondern auch, weil ihnen der wunderbare verborgne Reichthum dieses Lebens klar war (*τὸ κρυπτόμενον*). Nicht minder schön ist das vom Sohne gezeichnete Lebensbild der Mutter: *Μήτηρ δὲ ἄνωθεν μὲν καὶ ἐκ προγόνων καθιερωμένη θεῷ καὶ κλῆρον ἀναγκαῖον οὐκ εἰς ἑαυτὴν μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐξ αὐτῆς κατάγουσα τὴν εὐσέβειαν, ἐξ ἁγίας ἀπαρχῆς ὄντως ἅγιον φύραμα*[146]). Am liebsten aber vergleicht der Sohn das herrliche Elternpaar mit Abraham und Sara.[147]) *Τίς οὖν οὐκ οἶδεν τὸν νέον ἡμῶν Ἀβραὰμ καὶ τὴν ἐφ' ἡμῶν Σάῤῥαν.* Für diese kühne Vergleichung bot sich wohl ein doppeltes tertium comparationis. Sie waren gleich jenem Patriarchenpaare hochbegnadet dadurch, daß sie im Alter erst Kindersegen empfingen. Sie zeigten wie Abraham dem Herrn ihre volle Treue in der Freudigkeit, mit welcher sie den herrlichen Cäsarius und die liebliche Gorgonia zurückgaben. Der Alte blieb fest und unbeweglich bis zuletzt. Nur einmal im vorletzten Jahre seines Lebens erscheint der 99jährige Greis geknickt. Im Jahre 373 hatte ein furchtbarer Wettersturm mit Hagelschlag die Umgegend von Nazianz entsetzlich verwüstet, auch Gregors Weinberge und Gartenanlagen in Arianzos waren jämmerlich zerschlagen. Da murrt der Alte nicht, aber er verstummt. Er kann sich nicht dazu aufraffen, eine Hageltrostpredigt an die Gemeinde zu halten. Aaron schweigt, da muß Eleazar reden zu der gebeugten Gemeinde, der alte Gregor verstummt, da muß der Sohn den Mund aufthun und die berühmte Rede *εἰς τὸν πατέρα σιωπῶντα* halten, in welcher er den Vater bittet,[148]) doch zu der Gemeinde zu reden, *ὃν ἐν Χριστῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγέννησας.* Er bittet weiter: *στῆθι περὶ ἡμῶν καὶ ἐξίλασαι . . στῆσον τὴν ἀκολουθίαν τῆς μάστιγγος*[149]) *δίδαξον διαθρύπτειν πεινῶσι τὸν ἄρτον καὶ πτωχοὺς ἀστέγους συνάγειν καὶ γυμνότητα περιστέλλειν.*

---

145) Gregor Naz. orat. 7 p. 199.
146) Ibidem p. 200.
147) Ibidem 8 p. 220.
148) Ibidem 16 p. 301 *Εἰς τὸν πατέρα σιωπῶντα.*
149) Ibidem p. 315. 314.

Welche Stellung aber nahm der alte Gregor in den seine Zeit mächtig bewegenden Kämpfen ein? welche Wirksamkeit entfaltete der in seiner Gemeinde unter strömendem Segen arbeitende Bischof für die Gesammtkirche? Auch hier werden wir Herrliches zu berichten haben. Wir beginnen aber, um neben dem Lichte auch den Schatten in das reiche Leben des erlauchten Bischofs einzuzeichnen, mit zwei Katastrophen, in denen sich die Fußspuren seines alten Adams zeigen.

Die Formel von Nike.

Der Kaiser Constantius hatte die Deputirten der orthodoxen abendländischen Synode von Rimini 359 nach Nike[150]) in Thrakien bringen lassen. Dort hatte sich nun eine Arianische Majorität plötzlich zu ihnen gefunden, und die letztere hatte die unsaubre Formel von Nike ertrotzt, in welcher das *ὁμοούσιος* verworfen, das *ὅμοιον εἶναι* vom Sohne ausgesagt, aber das: *κατὰ πάντα* ausdrücklich vermieden wurde. Für diese böse Formel verlangte nun Constantius die Unterschrift aller morgenländischen Bischöfe. Der alte Gregor unterschrieb. Gewiß hat er nicht zu den *ἁπλούστεροι* gehört, von denen Sozomenos[151]) redet, die die Formel von Nike mit dem Symbolum von Nikäa verwechselten, aber täuschen hatte er sich doch lassen. Daß er das gethan, soll in keiner Weise bemäntelt werden. Die geschichtliche Wahrhaftigkeit sei auch hier unser Kanon. Der alte Gregor zeigt sich hier eben als ein schwaches Menschenkind und doch klingt es versöhnend, wie der Sohn den gefallenen Vater entschuldigt. Er hatte sich in seiner *ψυχὴ ἄδολος* vor dem *δόλος* der schlauen Arianer nicht sorgfältig genug gehütet.[152]) Die Feinde hatten mit kunstvoll verschlungenen Redewendungen (*τεχνικοῖς ῥήμασι*)[153]) ihn umgarnt und er hatte die Tragweite seiner Unterschrift nicht übersehen. Vergessen wir nicht, daß doch Gregor erst im zweiten Hemisäculum seines Lebens Theologe geworden war, und

---

[150]) Hefele Conciliengesch. I, p. 684.

[151]) Sozomenos IV, 18 berichtet ausdrücklich, daß es die Faiseure dieser Formel von Nike auf eine plumpe Täuschung abgesehen: *καὶ ἐδοξάσθη ἐπιτηδὲς τάδε ἐν Νίκῃ πρᾶξαι, ὥστε τοὺς ἁπλουστέρους ῥᾳδίως πείθεσθαι, ταύτῃ τῇ πίστει συναινεῖν τῷ παραπλησίῳ τῶν ὀνομάτων ἀπατωμένους καὶ οἰομένους, ταύτην εἶναι τὴν ἐν Νικαίᾳ βεβαιωθεῖσαν γραφήν.* In ähnlicher Weise hatten die Faiseure des Gerhardtschen Gesangbuchs in Schlesien seiner Zeit gehofft, die *ἁπλούστεροι* würden sich durch den Gleichklang des Namens Gerhardt und Paulus Gerhardt fangen lassen.

[152]) Gregor Naz. orat. 18 p. 342.

[153]) Ibidem.

daß seine Christologie ἐν πίστει zwar tief und voll, aber ἐν γνώσει lückenhaft war. Die Unterschrift des alten Helden erregte in der eignen Gemeinde schweres Ärgerniß. Besonders murrten die Mönche, die Bannerträger Nikänischer Orthodoxie, über ihres Bischofs christologischen Lapsus. Da legt sich der Sohn Gregor ins Mittel und vollbringt ein Friedenswerk. Er war grade dazu reich befähigt. Seine feine theologische Durchbildung ließ ihn die einschlagenden dogmatischen Fragen klar und durchsichtig beleuchten, seine tiefe aus dem vierten Gebot herausgeborne Pietät für den Vater hieß ihn den greisen Bischof mit ehrerbietigen Händen anfassen, seine strenge Askese machte ihn zum unbedingten Vertrauensmann der murrenden Mönche. Das Friedenswerk gelang vollständig. Der alte Gregor legt ein rechtgläubiges Glaubensbekenntniß ab und der junge Gregor bringt die murrenden Mönche zur freudigen Unterwerfung unter ihren rehabilitirten Bischof.

Doara.

Auch kirchenrechtlich und kirchenregimentlich hat sich Gregor einmal übereilt. Nach Doara[154]) hatten in den Tagen Valentischer Zwangsarianisirung die Arianer einen übelbeleumundeten Bösewicht eingesetzt,[155]) einen φθορὸν ἄνθρωπον, einen Sklaven ἀποδράντα μὲν τοὺς ἑαυτοῦ δεσπότας und dieses gefräßige Ungeheuer (τὸ κῆτος πολύσαρκον)[156]) brachte die ganze Gemeinde in stürmische Bewegung. Hier mußte schleunigst diesem Wolf ein rechtgläubiger Hirte entgegengestellt werden. Gefahr war im Verzuge. Die Besetzung stand dem Basileios, als dem Metropoliten zu. Er scheint mit ihr eine Weile gezögert zu haben, wahrscheinlich weil er den rechten Mann für die schwere Stellung suchte. Da durchbricht der alte Gregor kühn die hierarchische Rangordnung, bestellt seinerseits den Eulalios[157]) zum rechtgläubigen Bischof von Doara und läßt ihn durch seinen Sohn und dermaligen Gehülfen weihen und in Doara introduciren. Basileios war darüber aufs Höchste bestürzt und trotz seiner hohen Verehrung für den greisen Nazianzener und seiner Herzensfreundschaft für den Jüngeren hält er doch Beiden ihr kirchenrechtliches Verfehlen vor. Es entspinnt sich ein scharfer Briefwechsel zwischen ihm und seinem Senior, es erfolgt eine Sendung des

---

154) Ullmann Gregor p. 94 ff.
155) Basileios Epist. 238.
156) Ibidem 231.
157) Gregor Naz. orat. 13 p. 254.

Nysseners nach Nazianz, die aber durch dessen diplomatisches Ungeschick erfolglos bleibt, aber endlich wurde der Conflict vollständig wieder beglichen. Wir finden den Metropoliten Basileios ein Jahr später völlig versöhnt bei dem Begräbniß des alten Nazianzenischen Helden. Die Versöhnung mußte um so leichter gelingen, als ja die Motive des Eingreifens bei dem alten Gregor durchaus lautre gewesen, und als ihm sachlich Basileios ja zum größten Dank verpflichtet war, denn durch des Alten energisches Eingreifen war ja factisch das Ärgerniß in Doara beseitigt, ganz abgesehen von dem unvergleichlichen Verdienst, welches sich bei der Metropolitenwahl in Cäsarea 370 der alte Gregor um den Basileios erworben hatte, wie wir im Leben des Basileios erzählt.

Gregors Kampf gegen Julian.

Als unter Julians Regierung der Metropolitenstuhl von Cäsarea vacant geworden, hatten unter energischer Theilnahme des alten Gregor die Kappadokischen Nikäner in größter Eile vielleicht nicht unter Beobachtung aller kirchenrechtlichen Normen den Eusebios zum Metropoliten gewählt 362, einen Mann *βίῳ μὲν ἐξειλεγμένον οὔπω δὲ τῷ θείῳ βαπτίσματι κατεσφραγισμένον.*[158]) Eusebios wurde nun schnell getauft und ordinirt. Da greift Julian ein und läßt die Wahl annulliren. Diesen Eingriff des weltlichen Armes in ein ausschließlich kirchliches Internum weist der alte Gregor mit Entschiedenheit zurück. Er giebt dem Julianischen Statthalter die köstliche Antwort:[159]) *ἡμεῖς, φησιν, ὦ κράτιστε ἡγεμὼν πάντων τῶν πραττομένων ἔχομεν ἐξεταστὴν ἕνα καὶ βασιλέα τὸν νῦν πολεμούμενον, ἐκεῖνος καὶ τὴν νῦν ἐξετάσει χειροτονίαν, ἣν ἔνθεσμον καὶ φίλην αὐτῷ πεποιήμεθα, ὑμῖν δὲ ἄλλο μέν τι βιάζεσθαι βουλομένοις καὶ πάνυ ῥᾷστον, τοῦτο δὲ οὐδεὶς ἡμᾶς ἀφαιρήσεται, τὸ συνηγορεῖν ὡς ὀρθῶς καὶ δικαίως πεπραγμένοις τοῖς πεπραγμένοις, εἰ μὴ καὶ τοῦτον θείητε τὸν νόμον, οἷς οὐ θεμιτὸν παρακύπτειν εἰς τὰ ἡμέτερα.* Eine solche Antwort hat ein Organ des Apostaten nicht von vielen Bischöfen erhalten. Gregor hat sich in ihr ein herrliches Ehrendenkmal gesetzt und sich als einen heldenmüthigen Vertheidiger kirchlicher Freiheit gegen den Cäsaropapismus erwiesen.

Gregors Kampf mit Valens.

Mit gleicher Tapferkeit widerstand er allen Versuchungen des Kaiser Valens, der die Nazianzenische Kirche unter den Bann der Häresie

158) Gregor Naz. orat. 18 p. 354.

159) Ibidem p. 355.

zwingen wollte. Wir übergehen die Einzelheiten dieses Kampfes und heben nur das glänzende Resultat desselben hervor. Der alte Gregor blieb auf seinem Bischofsstuhle, und Nazianz blieb ein weithin strahlender Leuchtthurm der Orthodoxie mitten in der Valentischen Verwirrung.

Fürs Reich Gottes brachten aber diese Kämpfe noch den besondern Segen, daß in ihnen der Nazianzener für den praktischen Kirchendienst gewonnen wurde. Der Alte drang so in das Gewissen seines Sohnes, daß er ihm endlich die Überzeugung beibrachte, daß in Zeiten solch schwerer Entscheidungskämpfe es keiner jungen Kraft zieme, sich lediglich der Askese zu widmen. Da eilte denn der Sohn an des Vaters Seite, um sein Kampfgenosse zu werden. In ruhigen Zeiten würde der Sohn kaum zu einem Entschlusse gekommen sein. Er, der sich einen:[160]) *τῆς ἐρημίας ἐρῶντα, ὡς οὐκ οἶδ' εἴ τις ἄλλος τῶν καθ' ἡμᾶς* nannte, würde wahrscheinlich im Asketen aufgegangen sein.

So war Gregor der Alte. Er war ein Segen durch das, was er selber war, er war ein Segen durch das, was der größere Sohn ihm dankte. Das hat Niemand voller und tiefer erkannt, als der Sohn selber. Über die Leichenrede, die er dem Vater gehalten, ist der ganze Duft eines in treuer Erfüllung des vierten Gebotes stehenden Kinderherzens ausgeschüttet. Fein tröstet er in ihr die gebeugte Nonna, die nach siebzigjähriger gesegneter Ehe an ihres Gatten Sarge stand: *μία ζωὴ πρὸς τὴν ζωὴν βλέπειν, εἷς θάνατος ἡ ἁμαρτία.*[161]) Nicht lange mehr sollte Nonna warten.[162]) Der Herr war nahe. Siehe der Bräutigam kommt, das war ihres Feierabends Überschrift. Im Hause des Herrn durfte sie heimgehen. Sie ging im bräutlichen Schmuck in die Kirche, um vor dem Altar zu beten, kniete nieder, hielt sich mit der einen Hand am Altar fest, erhob die andre flehend gen Himmel:[163])

Χειρῶν ἀμφοτέρων τῇ μὲν κατέχουσα τράπεζαν
Τῇ δ' ἐπιλισσομένῃ Ἵλαθι Χριστὲ ἄναξ

so starb sie. Das *Ἵλαθι* war die Krönung ihres Lebens.

---

[160]) Gregor Naz. orat. 18 p. 358.
[161]) Ibidem p. 359.
[162]) Ullmann Gregor p. 101. Anm. 1.
[163]) Gregor Naz. Carm. 105.

Cap. IV. Die Lehrjahre des jüngeren Nazianzeners.

Gregor blieb im Vaterhause mindestens bis zum vollendeten zwölften Lebensjahre, also bis 340. Dann wurde er zunächst auf die Schule in Cäsarea, der Hauptstadt Kappadokiens, gethan. Daß er dort seine Studien gemacht, sagt er selbst in der Trauerrede auf Basileios. Da nennt er[164]) die Schule von Cäsarea ausdrücklich: *τῶν ἐμῶν λόγων αὕτη καθηγεμὼν καὶ διδάσκαλος*. Als er dort ankam, war er nach dem Zeugniß seines Biographen Gregors des Presbyters[165]) ein: *ἔφηβος ἤδη γενόμενος*, ein *ἔφηβος* aber wird im kühleren Norden der Jüngling mit 14, im Orient schon mit 12 Jahren. Gregor brachte nach Cäsarea schon eine starke Liebe zu den Wissenschaften mit, er war: *λόγων κατεσχεθεὶς ἔρωτι*, er war dort schon ein *τοῖς ἀρίστοις τῶν παιδευτῶν ὁμιλήσας*, das *ὁμιλεῖν* aber setzt schon ein gewisses Wechselverhältniß zwischen Schüler und Lehrer voraus, wie es beim völligen Kinde nicht denkbar ist. Ullmanns[166]) Annahme, daß Gregor schon hier des Basileios Mitschüler gewesen, vermögen wir uns nicht anzueignen. Der alte Basileios lebte damals nicht mehr im Kappadokischen, sondern schon im Pontischen Cäsarea, und es ist nicht anzunehmen, daß die treuen Eltern ihren zehnjährigen Knaben schon sollten aus dem Hause gegeben haben. Nach etwa zweijährigem Studium siedelt Gregor 342 nach dem Palästinensischen Cäsarea über:[167]) *ἐγὼ μὲν τοῖς κατὰ Παλαιστίνην ἐγκαταμείνας παιδευτηρίοις ἀνθοῦσι τότε κατὰ ῥητορικῆς ἔρωτα*. War doch dies Cäsarea der Sitz des Eusebios Pamphilu gewesen, dessen dogmatische Flüssigkeit, kirchenpolitische Unzuverlässigkeit und dessen bis zur Constantinolatrie gesteigertes Buhlen um die Hofgunst wir oft scharf gegeißelt haben, dem aber doch der Ruhm ungeschmälert bleibt, daß er in formal-theologischer Bildung und in theologischem Einzelwissen eine Leuchte seiner Zeit war.

Nun war zwar, als Gregor in Cäsarea ankam, Eusebios bereits zwei Jahre todt, aber an seiner Stelle saß auf dem Bischofsstuhl sein Schüler Akakios, ein humanistisch durchgebildeter Mann[168]) *ἱκανός τε νοεῖν καὶ φράζειν ἀστεῖος*. Hier nun hat Gregor von 42—44

---

164) Gregor Naz. orat. 43 p. 779.
165) Gregor Presbyt. vit. Gregor. p. CXXVII.
166) Ullmann Gregor p. 16.
167) Gregor Naz. orat. VII, p. 201.
168) Sozomenos III, 2.

studirt und besonders den Rhetor Thespesios gehört.[169]) Gegen die Gefahr, von Akakios, der dogmatisch noch schlimmer war, als Eusebios, sich zur eusebianischen Partei hinüberziehen zu lassen, war er gepanzert durch die gesegneten Eindrücke des rechtgläubigen Vaterhauses. Von Cäsarea geht Gregor nach Alexandreia und zwar 344 auf das weltberühmte Didaskaleion, dessen Leiter seit 340 der blinde Didymos war, ein Mann rein in der Lehre, fest im Bekenntniß, feurig im Glauben, ein Mann, der die volle Theologie seines großen Patriarchen Athanasios den ihm vertrauten Jünglingen rein einhauchte, und dessen ethischer Einfluß um so größer sein mußte, als ihn, wie später den Beda venerabilis, und wie in unsern Tagen, wenigstens für uns Schlesier, den Dr. Karl Friedrich Gaupp, seine Blindheit zugleich zum Gegenstande theilnahmsvoller Verehrung für seine Schüler machte. In Alexandreia zu des Didymos Füßen eignete sich der junge Gregor die ganze Plerophorie Athanasianischer Theologie an und wurde zum durchgeistigten orthodoxen Jüngling. Was die Woche über Didymos in den Hörsälen gelehrt, darauf drückte, wenigstens während des Winters von 346 auf 347, sonntäglich in der Theonaskirche der eben aus dem zweiten Exil zurückgekehrte Athanasios unter Bezeugung des Geistes und der Kraft sein Siegel.[170]) Nach dreijährigen Studien in Alexandreia siedelt Gregor 347 nach der humanistischen Hochschule

Athen

über. Wie ist ihm doch das Loos gefallen aufs Lieblichste. Er durfte über Alexandreia nach Athen, von der ἀλήϑεια zum κάλλος, vom Inhalt zur Form, vom πιστεύειν zum ἐπίστασϑαι. Wie so ganz anders geht für unsre Theologen oft der Weg. Sie müssen über Athen nach Alexandreia. Gehören sie einer Gelehrtenschule an, deren Haupt kein positiver Christ ist, so werden sie oft nur vor die Altarinschrift in Athen: τῷ ἀγνώστῳ ϑεῷ gestellt und fallen auf manchen Hochschulen in rationalistisch pantheistische Hände. Es treten Einflüsse an sie heran, die ihnen zum α privativum für den aus dem Vaterhause mitgebrachten Glauben werden und zwar oft, ohne ihnen für die humaniora zum α athroistikon zu werden. Mit der Pila-

---

[169]) Hieronymus de vir. ill. c. 118 p. 208.

[170]) Ullmann Gregor p. 17. Anm. 2 nimmt mit uns an, daß der Nazianzener den Athanasios gekannt und gehört, wenn er das auch bei seiner von der unsrigen abweichenden Chronologie schwer erweisen wird.

tusfrage im Kopfe: Was ist Wahrheit? von Athen absegelnd suchen sie dann oft auf schweren Odysseischen Irrfahrten Alexandreia. Wie köstlich wäre es, wenn unsere Jünglinge wieder der Gregorianische Studiengang über Alexandreia nach Athen könnte bereitet werden. Dabei würde Athen wahrhaftig nicht zu kurz, ja die *ὅσα εὔφημα, ὅσα προσφιλῆ* nach Philipper 4, 8 würden zu ihrem vollsten Rechte kommen. Der wichtigste Erwerb für Gregor aus der Alexandrinischen Zeit war der Segen, den er der Bekanntschaft mit Athanasios dankte. Dieser hatte, am 21. Oktober 346 nach Alexandreia zurückgekehrt, und von seiner Gemeinde mit Jubel empfangen, seine Wirksamkeit im großen Styl wieder aufgenommen. Was er im Exil gesammelt an innern und äußern Lebenseindrücken, das schüttete er nun über die Gemeinde aus. Der junge Gregor stellte sich freudig unter diesen Segensstrom. Es ist der Einzige der drei großen Kappadoker, der dem Athanasios persönlich näher treten durfte, aber grade er brauchte diesen Verkehr auch am Nöthigsten. In ihm erstarkte des Nazianzeners von Natur weiche Art. Das Semester von 346 auf 47 ist jedenfalls einer der vornehmsten Pfeiler in dem Brückenbau zwischen Alexandreia und Kappadokien, zwischen Athanasios und seiner Schule.

Athen.

Ostern 347 traf der neunzehnjährige Jüngling in Athen ein. Er hatte aus lauter Sehnsucht nicht einmal die für die Seefahrt ungefährliche Zeit abgewartet, sondern war, als grade der Tauros das Meer unsicher machte, wie ein muthwilliges Füllen hinaus gestürmt.[171]) Als fast bartloser Jüngling, die Wange leise umflaumt, aber voll glühender Liebe zu den Wissenschaften[172]) kam er in Athen an. Dort blieb er volle 10 Jahre bis Ostern 357, also bis an die Schwelle seines dreißigsten Jahres.[173])

---

[171]) Georg Calixt de conj. cler. p. 264.
ὡς πῶλος ἄττων εἰς δρόμους θυμοῦ πλέως
πέπονθα τοῦτο τῆς γὰρ ὥρας παντελῶς
ἔξω θαλάσσης οὐκέτ' ἡμερουμένης
Ταύρου τιν' οὖραν οὐκ ἀκίνδυνόν φασι
Οἱ ταῦτα δεινοὶ πλοῦν θρασοῦς ἀλλ' οὐ φρενός
Τότ οὖν 'Αλεξάνδρειαν ἐκλιπὼν ἐγώ
Ἄρας ἔτεμνον πόντον εὐθὺς Ἑλλάδος.

[172]) Ibidem.
Ἄχνους, πάρεια, τῶν λόγων δ' ἔρως ἐμὲ θερμός τις εἶχεν.

[173]) Ibidem 266.
Καὶ γὰρ πολὺς τέτριπτο τοῖς λόγοις χρόνος
Ἤδη τριακοστόν μοι σχεδὸν τοῦτ' ἦν ἔτος.

Die Gesammt-Studienzeit Gregors beträgt also 2 + 2 + 3 + 10 = 17 Jahre. Die beiden Cäsareensischen Perioden, die etwa unsern Gymnasialstudien entsprechen würden, nahmen 4 Jahre in Anspruch, die Alexandrinisch-Athenischen Studien, ein Seitenstück etwa zu unsern Universitätsstudien 13 Jahr. Den geistigen Erwerb aller seiner Studien hat Gregor in seinem Carmen de vita[174]) niedergelegt:

Μοῦνον ἐμοὶ φίλον ἔσκε λόγων κλέος οὓς συνάγειρον,
Ἀντολιή τε δύσις τε καὶ Ἑλλάδος εὖχος Ἀθῆναι
Τοῖς ἐπὶ πολλ' ἐμόγησα πολὺν χρόνον.

Was dem Gregor in Athen die Freundschaft mit Basileios gewesen, haben wir in des Letzteren vita gründlich erörtert, wie Gregor in Athen mit dem Apostaten Julian[175]) zusammengetroffen, ist in des Letzteren Geschichte hervorgehoben. Hier bleibt uns nur die Aufgabe zu zeigen, wie sich in dem zehnjährigen Athenischen Studium Gregor der Humanist gebildet hat.

Cap. V. Der Erwerb von Athen oder Gregor der Humanist.

In die Aufgabe, die Stellung zu fixiren und scharf zu begrenzen, welche für die Kirche des Herrn die classischen Studien einzunehmen haben, also in die Aufgabe, dem im vierten Jahrhundert besonders gepflegten hellenischen Humanismus einen christlichen Humanismus gegenüber zu stellen, haben sich zwar alle drei großen Kappadoker getheilt und der Antheil der beiden Brüder, des Basileios und des Nyssseners an der Lösung ist ein sehr bedeutender. Hatte doch Basileios selbst, wie wir in dessen Lebensbilde gezeigt haben, eine außerordentlich tiefe classische Bildung, deren Feinheit selbst ein Libanius anerkennen mußte, und auch der Nyssener goß mit wahrer Meisterschaft seine mächtigen und tiefsinnigen Gedanken in die schönsten classischen Formen, aber der christliche Humanist *κατ' ἐξοχήν* war im vierten Jahrhundert doch der Nazianzener, grade so, wie es im sechzehnten Säculum unter den Reformatoren Melanchthon war. Das ist der Grund, warum wir diese Diatribe grade dem Lebensbilde des Nazianzeners einfügen, und daß

---

[174]) Georg Calixt de conj. cler. p. 266.

[175]) Auch Ullmann Gregor p. 25 und Böhringer VIII, p. 190 heben die Beziehungen zwischen Gregor und Julian hervor, machen aber Beide irrthümlicher Weise den Julian zum Neffen des Constantius, während er doch bekanntlich sein Stiefvetter war.

wir das grade an dieser Stelle im unmittelbaren Anschluß an die zehn Athenischen Jahre thun, entspringt aus dem Wunsche, die Frucht — den Humanismus — mit dem Baume, der sie getragen — mit Athen — so nahe, wie möglich, zusammen zu stellen.

Die drei Kappadoker sind drei Gottesmänner von der höchsten Congenialität und doch ein jeder hatte seine volle Eigenart. Congenialität und doch Originalität, das war ihre gedoppelte Anlage, und das ist das Großartige bei dem Bunde dieser drei, daß sie bei aller Freudigkeit in einander aufzugehen, doch die Originalität nicht aufgaben, daß sie bei aller reichen Receptivität doch die volle Productivität sich wahrten. In dieser festen Geschlossenheit und doch herrlichen Selbstständigkeit gingen sie an ihre formale Lebensaufgabe dem Humanismus gegenüber.

In ihren Herzen hatten sie das Evangelium, um sich herum die heidnische Weltweisheit, in sich die ἡ ἀλήθεια, um sich das κάλλος. In sich Golgatha mit seiner heiligen Lebensfülle, um sich Athen mit seinen duftgen Blüten. Zwischen beiden galt es nun eine formale Brücke zu bauen, die goldnen Früchte himmlischer Wahrheit galt es zu bergen in den silbernen Schalen irdischer Weisheit. Dieser Brückenbau war schwer, denn er mußte so vollzogen werden, daß die himmlische ἀλήθεια ganz Wahrheit blieb, daß auch nicht ein J — Punkt von ihrem Inhalt geschädigt, daß auch nicht ein Tröpflein von den Wassern des Lebens verschüttet wurde. Sollten die sechs steinernen Wasserkrüge irdischer σοφία des Herrn Jesu Freudenwein ganz aufnehmen, so mußten sie von weiser Bildnerhand für diesen Dienst am Heiligthum erst umgebildet werden. — War denn aber dieser Brückenbau nicht schon längst vollzogen? — Nothbrücken waren gebaut. Justin Martyr, Lucian der Textkritiker, Origenes Adamantinos hatten jeder an seinem Theile zu bauen angefangen und Eusebios Pamphilu war in diese Arbeit eingetreten, aber allen diesen Anfängen, so verschieden sie an sich sein mögen, ist ein Merkmal characteristisch. Es hatte vor Nikäa die christliche Dogmatik noch nicht ihren consequenten trinitarisch-christologischen Ausbau erfahren, es eignete ihr noch eine gewisse Flüssigkeit, Dehnbarkeit und so specifisch christlich sich auch das ζῆν der Christen ausgestaltet hatte, so eminent leistungsfähig sich auch die christliche πίστις im πάθος in der Treue bis zum Tode erwiesen, so war doch der Reflex der πίστις in der heiligen Theologie vor Nikäa noch nicht zu jener durchsichtigen Klarheit und zu jener herrlichen Plerophorie erwachsen, um

eine *ἕνωσις σχετική* zwischen dem Inhalt des Erlösungswerkes von Golgatha und Athens Formen als ungefährlich erscheinen zu lassen. Nun hatte Athanasios die Christologie aus der Schrift herrlich ausgebaut, nun hatten die Kappadoker die Pneumatologie in schriftgemäßer Höhe und Tiefe entwickelt. Jetzt war die christliche Heilslehre zu einer solchen festen heiligen Umschriebenheit gelangt, ihr specifisch christlicher Offenbarungsgehalt reflectirte in einer so reifen Theologie, daß eine Verschüttung des Inhaltes, auch wenn die Formen der Gefäße aus Athen entlehnt würden, nicht mehr zu befürchten stand.

Auf der andern Seite hatte sich auch bezüglich der Athenischen Formen eine gewaltige Sichtung vollzogen. Als das jugendfrische, frühlingsmächtige Christenthum seinen Siegeslauf begann, war das Heidenthum zunächst ins Herz getroffen. Durch die Gotteskraft dieses Angriffes consternirt, hatte es sich lange nicht zurechtgefunden. Aus dieser Unsicherheit entstanden die Versuche, das nationale Heidenthum mit dem Christenthum zu amalgamiren, wie sie gemacht wurden von den Gnostikern und Manichäern, wie der andre Versuch, ein idealisirtes Heidenthum zu schaffen und dann für dieses einen Modus vivendi mit dem Christenthum zu suchen, wie er gemacht wurde im Neoplatonismus. Beiden Versuchen gegenüber blieb dem Christenthum nur die absolute Abwehr geboten. Anders im vierten Jahrhundert. Da organisirte sich in den Philosophenschulen von Athen, Pergamos, Nikomedien ein heidnischer Gegensatz gegen das Christenthum in wissenschaftlichen Formen und entschieden polemischer Spitze. Thetisch erreichte diese Bewegung ihren Höhepunkt in Libanios, praktisch in dessen Schüler Julian dem Apostaten. Ihre Folge war eine saubre Sichtung zwischen Honig und Gift im Athenismus, um mit Basileios zu reden. Es lag nun klar zu Tage, in wieweit die *ἡ ἐπίγειος σοφία* für den rechten Christen ein unbedingtes *ἄπαγε σατανᾶ* sei und in welchen Stücken der lebendige Christ ohne jede Untreue gegen seinen Herrn sich an der Schönheit griechischer Geistesarbeit erquicken dürfe. So stand die Frage, als die drei großen Kappadoker zuerst mitrathend und bald als Führer in die gewaltige Bewegung des vierten Säculums mit eintraten. Was sich in Consequenz der mächtigen Strömungen der Zeit von selber im Einzelnen gestaltet hatte, das in ein festes System des Humanismus aufzuarbeiten, war ihre Aufgabe. Sie haben sie meisterlich gelöst. Sie haben mit heiliger Entschiedenheit den heidnischen Giftbecher zurückgeschleudert, aber sie haben die edlen Blüten des griechischen *κάλλος*

fürs Reich Gottes fruchtbar zu machen, sich treulich bemüht. Sie haben die klagevolle, diphthongenreiche, Zartheit mit Hoheit paarende griechische Sprache, die sich elastisch jedem genus loquendi anschmiegt, die ebenso in die Tiefe und Höhe führt als Sprache der Philosophie durch ihre wunderbare Fähigkeit, die feinsten Atome von Gedanken auszudrücken und ihre zartesten Schattirungen zu zeichnen, wie sie packt und überwindet als Sprache der Rhetorik, wie sie fein malt als Sprache der Geschichtsschreibung, ganz in den Dienst des Reiches Gottes hineingezogen. Es hat gewiß Manchen schon der Gedanke bewegt, wie herrlich es wäre, wenn Pheidias den Herrn gehabt, wenn er mit seiner Meisterhand einen Christuskopf hätte meißeln dürfen. Solch Desiderium brauchen wir auf dem Gebiet der griechischen Sprache nicht zu hegen, denn durch die drei Kappadoker sind die *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* und die *μυστήρια* Christi mit der ganzen Euphonie der Sprache Atticas verkündigt worden. In diesem Stück sind alle drei gleiche Meister, wenn auch in Tiefe und Durchsichtigkeit der Darstellung der Nyssener, in Wucht und Majestät der Cäsareenser, in Beweglichkeit und Zierlichkeit der Nazianzener die Palme davonträgt. Es war diese feine classisch-sprachliche Durchbildung bei allen dreien ein Vehicel ihrer großartigen Wirksamkeit. Es imponirte feingebildeten Griechen, wenn sie die Kappadoker predigen hörten, oder deren Schriften lasen die wahrhaft classische Diction und Manchem ist sie die Brücke zum Aufmerken auf den Inhalt geworden. Der Nazianzener ging für seine Person noch einen Schritt weiter. Er liebte beinahe bräutlich die herrliche griechische Poesie, die der Vater Homeros und die attischen Tragiker, voran ihr größter, Sophokles, zu idealer Höhe erhoben und die selbst in ihren Epigonen Aratos und Epimenides, in Kallimachos, Menander und Kleanthes[176]) den Apostel St. Paulus beschäftigt. Die Macht griechischer Rhythmik machte nun Gregor zu einem Gefäß der Ehre fürs Reich Gottes. Er sang heilige Lieder zum Preise seines Herrn. So haben denn die Kappadoker das *τὸ ἀνθρώπινον* geistigen Lebens, welches sie in solchem Reichthum fanden, als Form genommen und in diese Form haben sie das *τὸ θεῖον* des Evangeliums eingegossen. Ihnen schwebte ein Humanismus vor, in dem das Humanum nichts weiter war, als eben Träger des Divinum und der himmelweit verschieden ist von einem krankhaften Humanismus, der das humanum zum Selbstzweck macht und das

[176]) H. Koelling 1 Timoth. p. 37. Berlin, Rother 1882.

divinum, selbst wenn er sich nicht a priori gegen dasselbe verschließt, doch zur bloßen Ornamentik des Humanismus herabwürdigt, die geborne Königin zur Magd erniedrigt und die Magd auf den Thron setzt. Daß wir die Stellung der Kappadoker zum Humanismus und in specie die des Nazianzeners richtig entwickelt haben, das bezeugt ein herrliches Wort des Letzteren in der ersten Invective gegen Julian.[177]) Da bezeichnet er sich als einen *τῇ μοίρᾳ ταύτῃ προσκείμενος*, also als Einen, der an den Wissenschaften Freude hat, der ihnen mit vollem Ernst sich widmet, ja er geht noch weiter, er bezeichnet *τὸ τῶν λόγων κράτος* ausdrücklich als das *πρῶτον*, aber freilich als das *πρῶτον μετὰ τὸ πρῶτον*. Das Erste im schlechthinnigen und absoluten Sinne sind ihm die *τὰ θεῖα*. Das ist das himmlische Erste, das ist das Eine, das Noth ist, aber nach diesem Ersten kommt ihm als irdisch Erstes das Studium der *λόγοι*, der Wissenschaften. Die Aufgabe, die sich die Kappadoker gesteckt, war groß, nur einmal noch im Lauf der Kirchengeschichte ist sie in gleicher Größe an eine Gruppe von Gottesmännern herangetreten, wir meinen im Reformationszeitalter an Melanchthon und seine Schule. Wir scheiden von der Episode mit der freundlichen Ladung an unsre liebe studirende Jugend, mit eben solchem Ernst humanistische Studien zu treiben, wie sie die Kappadokischen Kirchenlichter getrieben. Mögen den 6 officiellen Semestern auf der Hochschule noch 14 im Amte nachfolgen, um des Nazianzeners 20 Athenische Semester voll zu machen. Es ist kein Fehler fürs Pfarrhaus, wenn das Attische *κάλλος* in ihm eine feste Stätte hat, jedenfalls wird ein solches Pfarrhaus kaum eine Heimstätte jenes humor ex hordeo in quandam similitudinem vini corruptus werden, von dem Tacitus in seiner Germania redet. Vor allen Dingen aber müssen die Studien so getrieben werden, wie jene sie getrieben, mit heiligem Eifer und mit zarter Treue fest wurzelnd in der *ἡ ἀλήθεια*, in der heilsamen Lehre, damit die Zeiten wiederkehren, da selbst Christomachen unter den jedes geistlichen Inhaltes entleerten Humanisten den Vertretern voller lebensmächtiger Orthodoxie wieder das Zeugniß geben müßten, welches Libanios den Kappadokern gegeben hat.

---

[177]) Gregor Naz. orat. 4 p. 132 A. *Στηλιτευτικὸς πρῶτος.*

Cap. VI. Heimkehr nach Nazianz. Taufe.

Ostern 357 kehrte Gregor nach Nazianz zurück und empfing nun aus der Hand seines ehrwürdigen Vaters die heilige Taufe: *καὶ πρῶτον μὲν τὸ θεῖον λαμβάνει βάπτισμα, ὃ καὶ πρῴην τῇ δυνάμει πεφωτισμένος.*[178]) Es ist befremdlich, daß Gregor bis ins dreißigste Jahr mit der Taufe gezögert, weil, wie wir genau wissen, er zehn Jahre vorher in großer Lebensgefahr es tief beklagt hat, daß er noch ungetauft sei. Als er auf der Seefahrt von Alexandreia nach Athen 347 dem Schiffbruch nahe war, da, so erzählt der Presbyter,[179]) beklagten die übrigen Schiffsleute den leiblichen Tod, Gregor dagegen fürchtete nur das Verderben der Seele, zumal er noch nicht in der Taufe versiegelt sei (*αὐτὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐδεδίει πανολεθρίαν, οὐδέπω γὰρ ἦν σφραγισθεὶς τῷ βαπτίσματι καὶ ἔφθανε τὴν ἐξ ὕδατος σωτηρίαν ὁ ἐν ὕδασι θάνατος.* Es hat also schon der zwanzigjährige Jüngling gewußt, daß das Sterben ohne Taufe die *πανολεθρία τῆς ψυχῆς* ist und daß es nur eine *σωτηρίαν*, nämlich *τὴν ἐξ ὕδατος σωτηρίαν* giebt. Wie konnte er doch trotz dessen noch 10 Jahre zögern? Wir dürfen nicht vergessen, daß die Herausbildung einer gleichmäßig in die Tiefe und in die Höhe dringenden Sacramentslehre nicht das besondre Charisma der an Charismaten so reich gesegneten alten Kirche gewesen ist. Sie hatte die Sacramente und hielt sie hoch in Ehren, und ins Besondre der Nazianzener hat köstliche Einzelaussprüche über die Herrlichkeit der heiligen Taufe gethan, so, wo er uns seines Vaters Taufe beschreibt:[180](*τῇ δι᾽ ὕδατος ἀναγεννήσει καὶ πνεύματος, δι᾽ ἧς ὁμολογοῦμεν θεῷ τὴν τοῦ κατὰ Χριστὸν ἀνθρώπου μόρφωσιν τε καὶ τελείωσιν καὶ τοῦ χοϊκοῦ πρὸς τὸ πνεῦμα μετάθεσιν καὶ ἀνάπλασιν.* Da haben wir die einzelnen Momente tiefer Tauflehre zusammen: die *ἀναγέννησις*, die *μόρφωσις*, die *μετάθεσις* die *ἀνάπλασις*, aber die alte Kirche arbeitete die Sacramentslehre nicht mit voller Consequenz in die Heilslehre hinein und wies ihr nicht organisch in dem *πᾶν* der Theologie diejenige Bedeutung an, die ihr gebührte. Diese heilige Arbeit thun zu können, war erst ein hohes Charisma der lutherischen Kirche. Keiner der großen Heroen griechischer Theologie — wir nehmen selbst

[178]) Gregor Presbyter vita Gregorii p. CXXXIII.

[179]) Ibidem p. CXXVIII.

[180]) Gregor Naz. orat. 18 p. 339.

den Athanasios nicht aus — wäre, wenn er einen Katechismus hätte schreiben sollen, im Stande gewesen, von den beiden Sacramenten in so wunderbar hoher und doch kindlicher Weise zu zeugen, wie das Luther in seinem vierten und fünften Hauptstück thut. Der innerste Grund für diese merkwürdige Erscheinung, auf welche unsres Wissens noch nirgends eingehend aufmerksam gemacht worden ist, scheint uns offen zu Tage zu liegen. Die Sacramente verbinden zwei Herzen, des Herrn Jesu hohenpriesterliches Herz und des Jüngers armes Sünderherz. Die Sacramentslehre hat also einen christologischen und einen soteriologischen Pol. Die Sacramente originiren aus des Herrn Jesu offener Seite, aus welcher am Charfreitag Wasser und Blut geströmt zu einem ewigen Zeugniß für die beiden sacramentlichen Gnadenströme, die vom Throne der Majestät in die Christenheit herniederströmen. Sie influiren auf das erlösungsbedürftige Sünderherz. Den einen von diesen Polen verstand die alte Kirche ganz genau. Hatte sie doch grade den herrlichen Beruf empfangen, in die heiligsten Tiefen der Christologie hineinzuführen. Der andre Pol war ihr nicht völlig patefact. In der Soteriologie hat sie zwar nirgends die Wahrheit verletzt, aber ihre heilige Domaine war die Soteriologie nicht. Hier hat das *ἐπάγαγε ἐπὶ τὸ βάθος* der Herr Jesus erst zur lutherischen Reformation gesprochen. Weil diese das herrliche christologische Erbe der griechischen Kirche zwar unverfälscht angetreten hat, dabei aber die Soteriologie in ihrer ganzen Tiefe hat entwickeln dürfen, so war grade sie voll ausgerüstet mit dem Vermögen, in der Sacramentslehre die ganze Wahrheit nicht blos implicite zu haben, sondern auch explicite darzustellen und ihre ganze Heilslehre sacramental durchstrahlen zu lassen. Wir Lutheraner müssen uns dieses Reichthums voll bewußt bleiben. Die großartige Überlegenheit der alten Kirche in Kirchenverfassung, Kirchenregiment, Kirchenzucht wirkt oft so niederdrückend auf uns, daß wir, um das innre Gleichgewicht der Seele zu bewahren, nie vergessen dürfen, in welchen schlechthin internen Kleinodien die lutherische Kirche reicher ausgestaltet ist, als selbst die herrliche alte griechische. Auch hier hat die Begeisterung für die Oikumenizität zwar ihr gutes Recht, aber ihr Correctiv, oder wenigstens Correlat muß das Bewußtsein confessionellen Reichthums bleiben. Wir dürfen über dem, was im Laufe der Säcula der Kirche des Herrn an äußern Gütern verloren gegangen ist, nie vergessen, welche innere Schätze grade die lutherische ganz hat.

Cap. VII. Gregors Eintritt in den Kirchendienst.

Nach der Taufe lebte Gregor etwa 4 Jahre still im Vaterhause. In der ersten Zeit scheint er auf vielfaches Drängen wiederholt als Rhetor aufgetreten zu sein. Wenigstens deutet, wie Ullmann[181]) mit Recht hervorhebt, eine Stelle im Carmen de vita[182]) darauf hin:

Ἦλθον, λόγους ἔδειξα τὴν τινῶν νόσον
Ἔπλησ' ἀπαιτούντων με τοῦθ' ὥς τι χρέος.

Das *αἰτούντων* bezeugt, daß er nur einem äußeren Drange gewichen, das *λόγους ἔδειξα* zeigt, daß es sich nur um ein vorübergehendes Auftreten als Rhetor gehandelt. Jedenfalls hat sich im stillen Vaterhause in ihm ein mächtiger innrer Klärungsproceß vollzogen. Er hatte nun für sein ganzes Leben Stellung zu nehmen und sein großartiges Wissen einzugliedern in den Dienst des Reiches Gottes. Er hatte noch die schwerste, aber doch grade grundlegende allgemeine Christenarbeit zu thun, Alles abzustreifen, was diesem Dienst hinderlich, Alles zur vollen Reife zu entfalten, was diesem Dienst förderlich sein könnte. Die Frucht seines innern Kampfes war, daß er als Grunderwerb seiner Studien die Beredsamkeit ansah, diese zu ihrer idealen Höhe zu entwickeln, aber unbedingt in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen sich vornahm. Wir haben ein köstliches Geständniß von ihm[183])

τοῦ λόγου δὲ περιέχομαι μόνου ὡς λόγου θεραπευτὴς καὶ οὐκ ἄν πότε τούτου τοῦ κτήματος ἀμελήσαιμι, ἀλλὰ καὶ τιμῶ καὶ ἀσπάζομαι καὶ χαίρω μᾶλλον ἢ πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις οἷς οἱ πολλοὶ χαίρουσι καὶ ποιοῦμαι παντὸς τοῦ βίου κοινωνὸν καὶ σύμβουλον ἀγαθὸν καὶ συνόμιλον καὶ ἡγεμόνα τῆς ἐπὶ τὰ ἄνω ὁδοῦ.

An seinem innern Menschen ist er in dieser Zeit schnell gewachsen. Je mehr ein Christ mit vollem Bewußtsein ein Stück seines alten Lebens, welches ihm besonders lieb war, dem Herrn zum Opfer bringt, desto schneller wächst er. Das ist ein Erfahrungssatz heiligster christlicher Psychologie. Er hatte auch in Nazianz eine hohe ethische Aufgabe zu lösen. Er mußte seine greisen Eltern pflegen[184]). Hatte Gregor, der Alte, in voller Vatertreue trotz heißer Sehnsucht nach dem Erst-

[181]) Ullmann Gregor p. 32.
[182]) Gregor Carmen de vita v. 265.
[183]) Gregor Naz. orat. 6 p. 181.
[184]) Gregor Naz. orat. 43 p. 790.

gebornen ihn doch in seinen Studien nicht gestört, so hatte er jetzt ein gutes, durchs vierte Gebot fundamentirtes Recht, vom Sohne treu pflegende Liebe zu fordern. —

Ein Amt hat in dieser Zeit Gregor in Nazianz nicht bekleidet, wohl aber in der Gemeinde eine außerordentliche Vertrauensstellung genossen. Diese hatte ihn ja befähigt, den wegen der Formel von Nike ausgebrachten Conflict zwischen dem Vater und den Mönchen beizulegen. Es war ja sicher natürlich, daß in der Gemeinde der Wunsch lebte,[185]) den hochbegabten und feingebildeten jungen Theologen in den Kirchendienst zu ziehen. Der Vater theilte diesen Wunsch vollständig, fürchtete aber bei dem Sohne einen freilich aus den tiefsten Motiven stammenden Widerstand und so beschloß er durch Überraschung eine vollendete Thatsache zu schaffen. Am Weihnachtsfest 361 weihte er den Sohn zum Presbyter.

Die niedern Grade des Kleros hat also Gregor nicht durchlaufen, er ist weder Anagnost, noch Diakonus gewesen. Unkanonisch war das nicht, daß Jemand sofort Presbyter wurde. Nur mußte der Weihende das dreißigste Lebensjahr vollendet haben. Das forderte der Kanon XI der Synode von Neu-Cäsarea bestimmt:[186])

πρεσβύτερος πρὸ τριάκοντα ἐτῶν μὴ χειροτονείσθω, ἐὰν καὶ πάνυ ᾖ ὁ ἄνθρωπος ἄξιος.

Die gleiche Bestimmung wurde später wiederholt auf der Synode zu Agde[187]) vom Jahre 506 im Kanon 17. — Da nun Gregor bereits 33 Jahre zählte, so stand seiner Berufung ein kanonisches Hinderniß nicht im Wege. Jedenfalls war die Überspringung der niederen Grade eine besondre Auszeichnung für innerlich reife und hochbegabte Klerikatscandidaten. Gregor läßt die Weihe zunächst über sich ergehen, die innre Majestät des Actes und die Autorität des mächtigen Vaters lähmten den Widerstand. Bald aber empfand er die Überraschung als eine *τυραννίς*, es wurde ihm der Kampf für und wider zu einem *ἀλγεῖν*.[188]) Am Epiphaniasfest 362 flieht er nach Amisa zu Basileios

[185]) Niketas bei Ullmann p. 45 hortati sunt vel potius compulerunt ut sacerdotium susciperet, ipsosque pasceret.

[186]) Hefele Conciliengeschichte I, p. 216.

[187]) Hefele II, p. 635.

[188]) Carmen de vita v. 345 ff.

Οὕτω μὲν οὖν ἤλγησα τῇ τυραννίδι
Οὔπω γὰρ ἄλλως τοῦτ' ὀνομάζειν ἰσχύω
Καί μοι τὸ θεῖον πνεῦμα συγγινωσκέτω
Οὕτως ἔχοντι.

und verbleibt dort in der Einsamkeit bis Ostern 362. Da bestimmen ihn die Bitten des Vaters zur Rückkehr. Daß die Weihe, Flucht und Rückkehr in die drei großen Kirchenfeste fallen, sagt uns Gregor[189]) selbst:

Μυστήριον ἔχρισέ με (Weihnachten)
Μυστήριον μικρὸν ὑπεχώρησα (Epiphanias)
Μυστηρίῳ καὶ συνεισέρχομαι (Ostern)

Am Osterfest 362 hat er als ordentlich berufner Presbyter seine berühmte erste Predigt in der Nazianzenischen Kirche gehalten, in deren Einleitung er auch von seiner Flucht redet. Es sei gut:[190]) *καὶ ὑποχωρῆσαι θεῷ τι μικρὸν ὡς Μωϋσῆς ἐκεῖνος τὸ παλαιὸν καὶ Ἱερεμίας ὕστερον καὶ προσδραμεῖν ἑτοίμως καλοῦντι ὡς Ἀαρών τε καὶ Ἡσαΐας.* Nur müsse Beides, das Fliehen und das Zurückkehren aus gottseliger Gesinnung stammen (*εὐσεβῶς ἀμφότερα*). Das Fliehen resultire aus der eignen Schwachheit, das Zurückkehren aus der Kraft dessen, der da ruft. Als er aber wegen seiner Flucht immer noch falsch beurtheilt, ja zum Theil scharf angegriffen wurde, verfaßte er seine herrliche zweite Rede:[191]) *Τοῦ αὐτοῦ ἀπολογητικὸς φυγῆς ἕνεκεν.* Sie ist in kürzerer Form wahrscheinlich als Rede gehalten und dann zu einer vollständigen Schutzschrift überarbeitet. Für die Kenntniß des innern Seelen- und Herzenslebens Gregors ist sie eine Fundgrube ersten Ranges. Die ganze Zartheit seines Gewissens, die ganze Keuschheit seiner Seele, der ganze Adel seiner Gesinnung tritt uns in ihr in höchster Schönheit entgegen. Böhringer[192]) giebt eine meisterhafte Analyse, auf die wir hiermit verweisen. Wir bitten jeden Candidaten des heiligen Predigtamtes, dem unsre Schrift in die Hände kommt, vor und nach der Ordination die oratio II andächtig zu lesen und sich in dieses classische hohe Lied von der Herrlichkeit des Predigtamtes tief hinein zu senken und verweisen auf den köstlichen Anfang und Schluß.[193])

---

189) Gregor Naz. orat. I, p. 94.
190) Ibidem.
191) Gregor Naz. orat II, p. 11.
192) Böhringer VIII, p. 193—199.
193) Gregor Naz. orat. II, p. 11 und p. 65.

Cap. VIII. Asket und Kirchenmann.

Gregors Flucht ist zugleich der Anfang eines heißen, durch das ganze innre Leben des theuren Mannes sich hindurchziehenden Seelenkampfes zwischen dem Asketen und Kirchenmann. Gregor macht den Eindruck einer binominalisch angelegten Natur. Der innerste Kern seines Wesens, der Grundzug seines Herzens drängte ihn zur Weltflucht, zum beschaulichen sich Versenken in die Tiefen der heiligen Theologie. Hätte er allein der Stimme seines Herzens folgen dürfen, so wäre er ein kappadokischer Antonius, ein antiker Nikolaus von der Flüe geworden. Es waren seines Lebens schönste Stunden, die er in Pontos an der Seite seines Basileios verlebt, wenn die beiden Freunde in Christo, von der Welt draußen und von den Wirrsalen der Kirchenpolitik Nichts hörend, ihre theologischen Arbeiten verklärten Auges wachsen sahen. Gregor hat uns in ergreifenden Worten seine Liebe zur Einsamkeit beschrieben. Er sagt:[194]) Es sei köstlich *ἔξω σαρκὸς καὶ κόσμου γενόμενον εἰς ἑαυτὸν συστραφέντα, μηδενὸς τῶν ἀνθρωπίνων προςαπτόμενον τῷ θεῷ ζῆν ὑπὲρ τὰ ὁρώμενα καὶ τὰς θείας ἐμφάσεις ἀεὶ καθαρὰς ἐν ἑαυτῷ φέρειν ἀμιγεῖς.* Er nennt solch Leben ein *συμπεριπολεῖν ἀγγέλοις ἔτι ὑπὲρ γῆς ὄντα καταλιπόντα τὴν γῆν.* Zu solch heiligem Quietismus zog ihn sein Herz. Aber sein Gewissen drängte ihn hinein in den Kampf. Die Zeit war böse. Wäre über die klare See das Schifflein Christi in Gregors Tagen sanft dahingeglitten, dann wäre er eben nur Asket geblieben. Während aber Julian und Valens regierten, durfte Gregor nicht feiern. Er mußte hinaus in den Kampf und folgte der Stimme des Gewissens. Wir besitzen einen köstlichen Brief Gregors an Basileios, in welchem er auf die Ladung, nach Amisa zu kommen, antwortet, er könne nicht, weil er seine alten Eltern pflegen müsse.[195]) Dieser Brief schließt: *Νόμον νόμον νικήσαντος.* Damals hatte der *νόμος* der Kindesliebe den *νόμος* der Freundesliebe bezwungen, aber was damals Gregor erfahren, das hat er noch oft erleben müssen. Der ganze Kampf seines inneren Lebens ist eine Kette von lauter:

νόμου νόμον νικήσαντος.

Wenn das Reich Gottes ihn wirklich forderte, da drängte ihn der *νόμος* des Gewissens in den Kampf und wenn ihn dann der *νόμος*

[194]) Gregor Naz. orat. II, p. 14.

[195]) Gregor Naz. Basler Ausgabe von 1580 p. 318.

des Herzens zurückhalten wollte, so siegte der erste *νόμος* über den zweiten und er trat in Folge eines großartigen *νόμον νόμον νικήσαντος* ein in den Kampf. Weil ihn aber in diesen Kampf hinein nicht die eigne Wahl geführt, sondern der Herr, weil es sich in diesem Kampfe niemals um die eigne Ehre, sondern immer um die des Herrn handelte, so trat er, wenn er eintrat in den Kampf, nicht als mürrischer Fechter ein, sondern als freudiger Held. Er legte dann die ganze Glut seines innern Menschen und die ganze Macht seiner in Christo gereiften Persönlichkeit in den Kampf hinein. War aber der Kampf zu einem bestimmten Abschluß gekommen, war ein Stück Arbeit gethan, für welches er sich als vom Herrn besonders berufen ansah, da brach er plötzlich vom Kampf und von der Arbeit nach Außen ab und folgte wieder dem *νόμος* seines Herzens in die Einsamkeit. Da hieß es wieder: *νόμου νόμον νικήσαντος* da siegte der *νόμος* des Herzens über den *νόμος* des Gewissens. Zwischen

πρᾶξις und *θεωρία*

zwischen energischem Arbeiten nach Außen und beschaulichem sich Versenken ins Innre schwankt äußerlich angesehen sein Leben hin und her, innerlich angeschaut aber erscheint dies Leben doch mono-nominalisch zusammengefaßt dadurch, daß er Beides willig unter die führende Hand des Herrn stellte, das *ὑποχωρεῖν* und das *πράσσειν*. Aus seiner innern Herzensstimmung, in welcher *πρᾶξις* und *θεωρία* mit einander rangen, heraus stammt Gregors köstliches Gedicht.[196])

πρᾶξιν προτιμήσειας ἢ θεωρίαν;
ὄψις τελείων ἔργον ἡ δὲ πλειόνων.
Ἄμφω μὲν εἰσι δεξίαι τε καὶ φίλαι
Σὺ δὲ πρὸς ἣν πέφυκας ἐκτείνου πλέον.

Aus einer Stimmung, in welcher der kampfesfreudige Kirchenmann über den Quietisten grade gesiegt hatte, heraus stammt das andre gefeierte Wort Gregors, welches Ullmann[197]) als Motto über seinen Gregor gesetzt:

πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας.

Ein geschloßnes psychologisches Gemälde Gregors erschließt sich nur dem Forscher, der diese binominalisch angelegte, aber doch harmonisch bestimmte Anlage Gregors genau würdigt. Nach dieser Richtung hin

---

[196]) Gregor Naz. Tetrastichon I, p. 156.
[197]) Ullmann Gregor. Titelblatt.

kennen wir nur ein Seitenstück zu Gregor in der Kirchengeschichte. Wir meinen den Bernhard von Clairvaux. Mag sonst auch der Unterschied zwischen Beiden noch so groß sein, wie fern der eine im vollen Leben der nachapostolischen Kirche stand, der andre aber eine schon wesentlich römisch-katholische Frömmigkeit hat. Eins haben sie gemein, den Kampf zwischen πρᾶξις und θεωρία. Bernhard fühlt sich innerlich wohl in der Abtzelle des Klosters Citeaux und kämpft äußerlich mächtig auf dem Reichstag von Clermont.

Cap. IX. Cäsarius.

Die 9 Jahre von 362—371, während deren Gregor als Presbyter in Nazianz waltete, waren die ruhigste Zeit seines Lebens. Er hat sie durchweg in Nazianz selbst verlebt. Eine kurze Urlaubsreise zu Basileios nach Amisa, die ins Jahr 365 fiel, war die einzige Unterbrechung. In ernster treuer Hirtenarbeit an der väterlichen Gemeinde fand Gregor reiche Befriedigung, durch bedeutende schriftstellerische Arbeiten fing er hier schon an, der ganzen Kirche etwas Namhaftes zu werden. In Nazianz entstanden seine Invectiven wider Julian, die λόγοι στηλιτευτικοί,[198]) um derer willen er von mattherzigen Kritikern so schwer verunglimpft worden ist, die aber einen in vieler Hinsicht bedeutenden Werth haben. Daß sie den Zorn der Julianophilen unsrer Tage besonders erregen, gereicht doch eben nur Letzteren zum Vorwurf, nicht dem Gregor. Ihre schneidige Schärfe, die sich bis zur Härte steigert, erklärt sich aus der tiefen Reaction des christlichen Gewissens gegen den Verstörer des Heiligthums. Gregors Verkehr mit seinen Eltern war für beide Theile reich gesegnet, um so gesegneter, als er geadelt war durch gemeinsam getragnes Kreuz. Im Frühjahr 369 starb Cäsarius. Da er im Herzensleben Gregors eine bedeutende Stellung einnimmt, so wird hier der Ort sein, das Lebensbild des Cäsarius zu zeichnen. Er ist geboren ums Jahr 330. Seine Studien hat er mit dem älteren Bruder zusammen gemacht. In Athen war er auch des Basileios Commilito, wie Letzterer in einem schönen, an Cäsarius gerichteten Briefe ausdrücklich auf die alte Freundschaft anspielt,

---

[198]) Λόγοι στηλιτευτικοί, sie stehen unter den orationes als IV und V p. 78—176.

wenn er von den *κατ' ὀφθαλμοὺς ὁμιλίαις*[199]) redet. Die beiden Brüder Gregor und Cäsarius hatten viel mit einander gemein, geistig die ausgeprägte Liebe zu den Wissenschaften, geistlich die gleiche Liebe zu dem Herrn, sittlich die Lauterkeit des Wandels. Dabei aber waren sie auch wieder grundverschieden angelegt. Philosophie, Poësie, Rhetorik, das waren die Angelpunkte von Gregors Studium; Mathematik, Naturwissenschaften, Medicin, das waren die Brennpunkte des Studiums des Cäsarius. Aus dem Leben zu fliehen in die Einsamkeit, das war Gregors Sehnsucht, sich in des Lebens volle Woge zu stürzen, sich aber unbefleckt von der Welt zu erhalten, das war des Cäsarius Lebensideal. Als beide Brüder von Athen heimkehrten und dabei Constantinopel berührten, erregte Cäsarius, der damals 27jährige, schöne, hochgebildete Arzt die höchste Bewunderung. Es wurden ihm vom Kaiser Constantius hohe Ehrenstellen und eine glänzende Zukunft verheißen, wenn er gleich dabliebe. Doch die Sehnsucht, die greisen Eltern zu sehen, siegt. Er reißt sich los und begleitet den Gregor nach Nazianz. Nachdem er sich dort eine Zeitlang am Wiedersehn gelabt und seinen inwendigen Menschen gestärkt hat, folgt er einem dringenden Rufe nach der aula regia, wo er, erst 28 Jahre alt, als kaiserlicher Leibarzt angestellt wird. Da stirbt Constantius und der Apostat zieht in die Kaiserburg ein. Julian aber begrüßt den Cäsarius mit Freuden, kannte er ihn doch schon von Athen her. Cäsarius läßt sich wirklich überreden, im Dienste Julians zu bleiben. Den treuen Ältern und dem älteren Bruder war das ein tiefer Schmerz, daß ihr Sohn dem Apostaten diente. Die Sorge um sein Seelenheil trieb sie in heißes Gebet. Auf diesem Gebetskampfe des Vaterhauses ruhte, wie bereits an einer andern Stelle gesagt worden ist, ein wunderbarer Segen; denn so groß auch die Anstrengungen waren, die Julian machte, um den Cäsarius zum Abfall zu bewegen, sie scheiterten alle an der unbeugsamen Bekenntnißtreue des Leibarztes. Gregor sagt später in der Leichenpredigt über den Bruder, er habe mit Christo die Welt überwunden (*μετὰ Χριστοῦ γὰρ ἡ νίκη τοῦ τὸν κόσμον νικήσαντος*)[200]) er habe allen Versuchungen mit lauter Stimme entgegengerufen: *Χριστιανὸς εἶναί τε καὶ μένειν.* Doch gab Cäsarius endlich den Bitten der Seinen nach und verließ, als Julian zum Perserkriege aufbrach, den kaiserlichen Dienst, um ins

199) Basileios Epist. 26.

200) Gregor Naz. orat. 7 p. 206.

Vaterhaus zurückzukehren. Gregor sagt:[201]) *τοῖς μὲν οὖν πονηροῖς ὑποχωρεῖ χρόνοις καὶ τοῦτο κατὰ τὴν ἡμετέραν νομοθεσίαν.* Nach Julians Tode aber wird Cäsarius nach Constantinopel zurückberufen und von Jovian, Valentinian und Valens außerordentlich hochgehalten. Sie wetteiferten förmlich in Freundschaftsbezeugungen gegen den genialen Arzt:[202]) *ἀγὼν βασιλεῦσιν, ὅστις μᾶλλον Καισάριον οἰκειώσηται καὶ οὐ μᾶλλον ἐκεῖνος ὀνομασθῇ φίλος καὶ γνώριμος.* Weil aber Valens bald in entschieden arianische Bahnen einlenkte, so fordert der Leibarzt, als Sohn und Bruder der großen Vorkämpfer Nikänischer Orthodoxie den Abschied. Er erhält ihn zwar als Arzt, wird aber von Valens als Leiter des gesammten Steuerwesens Bithyniens nach Nikäa versetzt[203]) (*ταμιεύων βασιλεῖ τὰ χρήματα καὶ τῶν θησαυρῶν ἔχειν ἐπιμέλειαν.*) Die Eltern jubelten, daß ihr herrlicher Sohn an Leib und Seele gesund den Gefahren des Hoflebens entrückt war. Da suchte am 9. October 368 ein furchtbares Erdbeben Nikäa heim und zerstörte die Stadt vollständig. Cäsarius verlor den größten Theil seines Vermögens und rettete nur wie durch ein Wunder das Leben. Bald darauf ergriff ihn eine Krankheit und im Januar 369 ging er, 39 Jahre alt, heim, nachdem er zuvor noch die heilige Taufe empfangen. Er war, wie Gregor sagt[204]) durchs Taufsacrament eine *νεόκτιστος ψυχὴ ἣν τὸ πνεῦμα δι' ὕδατος ἀνεμόρφωσεν* geworden. Seine Leiche wurde von Bithynien nach Nazianz übergeführt und dort in der Grabkapelle beigesetzt, die sich die Eltern hatten bauen lassen. Die Mutter Nonna legt beim Begräbniß den weißen Hochzeitsstaat an (*λαμπροφορία*), um dadurch zu bekunden, daß ihr Sohn nun an der königlichen Hochzeitstafel des Lammes sitze. Der Bruder Gregor hält ihm die Leichenpredigt, die zu den Kleinodien christlicher Casualberedtsamkeit gehört. Das Testament des Cäsarius hatte kurz gelautet:[205]) *τὰ ἐμὰ πάντα βούλομαι γίνεσθαι τῶν πτωχῶν.*

Es gehört mit zur Signatur des reichen durch die drei großen Kappadoker angezündeten Glaubenslebens, daß es seine wärmenden Strahlen auch in die Genossen andrer Facultäten hineinwarf, daß es auch einen zwar hochgelehrten und hochgefeierten, aber doch vor allen

201) Gregor Naz. orat. 7 p. 207.
202) Ibidem.
203) Ibidem.
204) Ibidem p. 208.
205) Basileios Epist. 32 p. 315.

Dingen glaubensstarken und bekenntnißtreuen Arzt ersten Ranges aus sich herauszusetzen vermochte. Auch hier haben wir eine merkwürdige Parallele zwischen dem vierten und sechzehnten Säculum. In den Tagen der Reformation stand auch keine Facultät schmollend zur Seite, keine sah ihre Aufgabe in der Todtengräberarbeit der Zerstörung des Glaubens, sondern neben den gottgesalbten Theologen, die sich um die apostolische Prophetengestalt Luthers sammelten, stand der große Philologe Melanchthon, standen die Juristen Lazarus Spengler und Dr. Georg Brück, stand der Staatsmann Willibald Pirkhaimer, standen die Ärzte Dr. Krapp und Magister Fröschel. Es wäre ein großer Gewinn fürs Reich Gottes, wenn es demselben Herrn, der im vierten Jahrhundert in schwerer Zeit den großen Arzt Cäsarius[206]) zu einem treuen Bekenner seines hochgelobten Namens gemacht hat, gefiele, die jungen Ärzte unsrer Tage zu adeln dadurch, daß er sie zum Glauben führt.

Cap. X. Sasima.

Bald nach der Erhebung des Basileios auf den Metropolitenstuhl von Cäsarea trat ein Ereigniß ein, welches die Freundschaft des Gregor und Basileios auf die härteste Probe stellte und dem Gregor reichlich Gelegenheit gab, zu zeigen, daß auch ein Gottesmann von seiner Tiefe und seinem Reichthum noch einen recht starken alten Adam haben kann.

Die Theilung Kappadokiens in zwei Provinzen mit den Hauptstädten Cäsarea und Tyana hatte in dem Bischof Anthimos von Tyana das Gelüst geweckt, sich als Metropoliten des zweiten Kappadokiens zu geriren. Anthimos war arianisch[207]) gesinnt, dabei herrschsüchtig und

[206]) Suidas schreibt dem Cäsarius eine Schrift κατὰ Ἑλλήνων zu und Photius macht ihn zum Verfasser von theologischen und philosophischen Untersuchungen. Die neuere Kritik ist geneigt dem Cäsarius diese Schriften abzusprechen (Conf. Ullmann p. 91 Anm. 1). Wir haben uns über die Frage nach der Authentie dieser Schriften ein eignes Urtheil nicht gebildet, weil uns die einschlagenden Specialuntersuchungen nicht zugänglich waren, bemerken indeß, daß mit der ganzen Eigenart des Cäsarius und mit seiner innern Situation die Annahme psychologisch wohl zusammenstimmt, er habe sich auch als Schriftsteller versucht. Seine Athenischen Studien befähigten ihn hierzu, Julians Auftreten forderte ihn dazu heraus.

[207]) Ullmann p. 82 Anm. 2 sieht in Anthimos zwar einen schlechten Character, aber einen orthodoxen Mann und rechnet ihn zu den Bischöfen, die den Basileios in der Pneumatologie der Halbheit bezüchtigten und ihn einen κακό–

habsüchtig. Es ärgerte ihn, daß der Decem, welchen die Taurischen Berge an den Basileios zahlen mußten (*αἱ Ταυρικαὶ πρόςοδοι*)[208]) Tyana passirten. Da ließ er die Maulesel des Basileios von einer gedungenen Bande überfallen (*μετὰ λῃστρικοῦ συντάγματος*), ihnen ihre Last abnehmen und erklärte dabei keck: *μὴ χρῆναι δασμοφορεῖν κακοδόξοις*.

Dem Anthimos gegenüber erschien es dem Basileios doppelt geboten, die gefährdetsten Grenzpunkte seines Sprengels mit möglichst bedeutenden und festen Männern zu besetzen. Zu diesen Grenzpunkten gehörte auch Sasima, eine Stadt von Nazianz 24 Meilen, von Tyana und Cäsarea 32 Meilen entfernt, vielleicht identisch mit dem heutigen Ingesu.[209]) Freilich einladend war Sasima nicht. Nach Gregor dem Presbyter[210]) war es eine Stadt an der kaiserlichen Heerstraße (*λεωφόρου δὲ βασιλικῆς κείμενον*) mit großartigem Fuhrmannsverkehr und massenhaften Pferdeställen (*καὶ τοῦ δημοσίου δρόμου ἔχον τὰ ἱπποστάσια*). Hiermit stimmt des Nazianzeners Beschreibung:[211])

Σταθμός τίς ἐστιν ἐν μέσῃ λεωφόρῳ
Τῆς Καππαδοκῶν ὃς σχίζετ' εἰς τρισσὴν ὁδόν.
Ἄνυδρος, ἄχλους οὐ δόλως ἐλεύθερος.

Wagenstaub und Fuhrmannsgeschrei erfüllen die Stadt:

Κόνις τὰ πάντα καὶ ψόφοι σὺν ἅρμασι
Θρῆνοι, στεναγμοὶ πράκτορες στρεβλαὶ πεδαί.

Eine fest eingesessne Gemeinde gab es nicht, Alles trieb sich auf der Landstraße herum:[212])

Λαὸς δ' ὅσοι ξένοι τε καὶ πλανώμενοι.

Zum Bischof dieses Ortes hatte nun Basileios den Gregor erkoren. Natürlich widerstrebte dieser zuerst, etwa wie ein zu edler Mystik und tiefen stillen theologischen Studien neigender Pastor unsrer Tage zunächst widerstreben würde, wenn er sollte in eine oberschlesische Hüttenstadt mit lauter Kohlenstaub und Schornsteinen versetzt werden. Gregor

---

δοξος nannten. Diese geistvolle Hypothese stimmt aber nicht mit den Quellen. Anthimos war Arianer und nannte mit echt häretischem Übermuth den Basileios *κακόδοξος*, weil dieser rechtgläubig war.

[208]) Gregor Naz. orat. 43 p. 814.

[209]) Ullmann p. 84.

[210]) Gregor Presbyt. vita Gregorii p. CXXXIX.

[211]) Gregor Naz. Carmen de vita v. 439—446.

[212]) Ibidem v. 437.

sagt, warum grade ihn Basileios auf diesen Bischofsitz rufen wolle, er der 50 Landbischöfe unter sich habe.[213]). Da durchbricht der feurige Basileios die brieflichen Verhandlungen, er schafft kühn eine vollendete Thatsache, eilt nach Nazianz und weiht dort den Gregor zum Bischof von Sasima. Daß der moralische Druck ein starker war, bezeugt Gregors Klage:[214]) *οὐκ ἐπείσθημεν ἀλλ' ἐβιάσθημεν.* Erst nach vielen Bitten brachte der weihende Freund und der assistirende Vater den neuen Bischof dahin, daß er sich wenigstens im Princip für die Annahme von Sasima erklärte. Angetreten aber hat er die Verwaltung seines Bisthums wohl niemals wirklich. Anthimos widerstrebte. Er kam selbst nach Nazianz und bezüchtigte den Gregor des *Βασιλισμός,*[215]) er beuge sich wider Willen unter den Willen des Basileios. Die innere Verstimmung Gregors über seine Weihe und die äußern Schwierigkeiten in Sasima selbst waren in ihrem Zusammenwirken stark genug, um den Gregor zur schleunigen Flucht zu veranlassen.[216])

Πάλιν φυγάς τις καὶ δρομαῖος εἰς ὄρος
Κλέπτων φίλην δίαιταν ἐντρύφημ' ἐμόν

aber verfolgt hat ihn diese Sasimafrage durch sein ganzes weiteres Leben. Kirchenrechtlich war er nun Bischof von Sasima und blieb es. Die Bande, die einen geweihten Bischof mit seinem Stuhle verknüpften, galten für eine geistliche Ehe und darum für unlösbar. Gregor verlor zwar nicht die Fähigkeit, an andern Orten als Coadjutor, oder als Administrator bischöfliche Arbeit zu thun, aber principiell und ideell war und blieb er nach den Rechtsanschauungen der alten Kirche Bischof von Sasima.

So liegt die Sasimafrage äußerlich, viel schwerer liegt sie innerlich, psychologisch. Wie ist des Basileios Auftreten dem Herzensfreunde gegenüber zu verstehen? Wenn Jemand, anstatt die Quellen wirklich ernstlich im Zusammenhange zu studiren, sich begnügt, einzelne aus dem Ganzen herausgerissene Citate allein reden zu lassen, so könnte er eine Sammlung von Gregorianen zusammenbringen, die bittre Klagen über, ja selbst Anklagen gegen Basileios enthalten. Gregor bezüchtigt den Basileios an zwei Stellen[217]) der Überhebung, er wolle im Metropo-

[213]) Ibidem.
[214]) Gregor Naz. orat. 9 p. 237.
[215]) Gregor Naz. epist. 33 p. 797.
[216]) Carmen de vita v. 490.
[217]) Gregor Naz. Epist. 31 p. 795 und Epist. 33 p. 797.

litenstolz sich über den ebenbürtigen Freund setzen. Dringt man aber in die Quellen wirklich tief hinein, so wird man nicht umhin können den Spieß umzukehren und in der Sasimafrage auf des Basileios Seite zu treten. Grade Basileios erscheint in ihr in seiner ganzen Charaktergröße und Gregor erscheint in ihr als ein bis an die äußerste Grenze der Nervosität erregter Hypochonder. Basileios hatte sofort nach seiner Erhebung auf den Metropolitenstuhl seinem Freunde eine Ehrenstelle angetragen, in welcher dieser vollauf Gelegenheit gefunden hätte, seine besondern Charismata herrlich zu verwerthen. Er hatte ihn als ersten Presbyter nach Cäsarea berufen — *τὴν τῶν πρεσβυτέρων προτίμησιν*[218]) hatte er ihm angeboten. Wäre Gregor diesem Rufe gefolgt, dann hätte er an des Basileios Seite theologisch außerordentlich fruchtbar arbeiten, an den großartigen henotischen Bestrebungen des Freundes erfolgreichen Antheil haben können, und er wäre doch frei und verfügungsfähig geblieben für jeden Bischofs- oder Metropoliten- oder gar Patriarchenstuhl. Gregor aber hatte es abgelehnt, erster Presbyter zu werden, nun machte ihn der Freund zum Bischof von Sasima. Kränken wollte er ihn damit wahrlich nicht. Er muthete ihm nur zu, was er dem leiblichen Bruder zugemuthet. Diesen hatte er zum Bischof von Nyssa gemacht und als man ihm darüber Vorwürfe machte, daß er seinen herrlichen Bruder in einer kleinen Stadt vergraben, antwortete er:[219]) *Τὸν δ᾽ ἀδελφὸν Γρηγόριον κἀγὼ ἠβουλόμην οἰκονομεῖν ἐκκλησίαν τῇ αὐτοῦ φύσει σύμμετρον, ἐπειδὴ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, ἔστω ἐπίσκοπος, μὴ ἐκ τοῦ τόπου σεμνυνόμενος, ἀλλὰ τὸν τόπον σεμνύνων ἀφ᾽ ἑαυτοῦ. Ὄντως γὰρ μεγάλου ἐστὶν οὐ τοῖς μεγάλοις μόνον ἀρκεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰ μικρὰ μεγάλα ποιεῖν.*

Weil nun Basileios den Nazianzener für einen *ὄντως μέγας* hielt, so hatte er eben gedacht, daß von Gregor ein verklärender Abglanz auf Sasima fallen werde. Hätte Gregor die Sasimafrage seinerseits ebenso großartig gefaßt, wie sie von Basileios großartig gedacht war, wäre er nach Sasima wirklich gegangen und hätte seine ganze Kraft hineingelegt, so wäre Sasima, dessen Name jetzt beinahe als Curiosum durch die Kirchengeschichte läuft, durch den Nazianzener ebenso berühmt geworden, wie Nyssa durch den andern Gregor. Ebenso großartig wie Basileios sah

218) Gregor Naz. orat. 43 p. 801.

219) Basileios Epist. 98.

auch der alte Gregor die Sasimafrage von Anfang an an. Er hat daher auch seinen Sohn mit Bitten bestürmt, dem Rufe zu folgen. Der jüngere Nazianzener aber hatte sich in dieser Frage nun einmal in einen circulus vitiosus verrannt, aus dem er keinen Ausweg mehr fand. Alles was es in Gregors großem Herzen und herrlichem Character überhaupt an Schatten gab, das zeigte sich bei der Sasimafrage. Er konnte sich so weit vergessen, über die Sasimenischen Fuhrleute zu spötteln, als wenn für Fuhrleute nicht auch Christi Blut vergossen worden wäre, er konnte über die Kleinheit des Sitzes spötteln, als ob Bethlehem Ephrata nicht auch die Kleinste unter den Tausenden Judas gewesen wäre. -Was wäre geworden, wenn Ludwig Harms ebenso gedacht, dann gäbe es in der Geschichte der evangelischen Kirche kein Hermannsburg. War doch gegen das Haidedörflein in der Lüneburger Haide Sasima immer noch ein stattlicher Sitz.

Cap. XI. Gregor der Coadjutor seines Vaters.

Den dringenden Bitten des Vaters gelang es, den Sohn aus der Einsamkeit zurückzurufen. Gregor übernahm zwar nicht sein Bisthum Sasima, wurde aber Coadjutor seines greisen Vaters. In dieser Stellung durfte er nun den Vater in allen Functionen vertreten, auch in specifisch-bischöflichen, da er ja ein geweihter Bischof war. Die Nazianzenische Arbeit hat etwa 3 Jahre, von 371 –374, das ist bis zum Heimgang seines Vaters gedauert. Der Coadjutor entfaltete eine außerordentlich vielseitige und fruchtbare Wirksamkeit. Wir haben ihrer in einzelnen Grundzügen schon im Lebensbilde des Vaters gedacht. Wir wissen, wie er den Eulalios zum Bischof von Doara ordinirt, wie er nach dem furchtbaren Hagelwetter den Vater und die Gemeinde getröstet. Einen Zug aber müssen wir hier noch nachholen, in welchem sich Gregor im Lichte eines nach Oben muthigen Seelsorgers zeigt. Die Nazianzener hatten durch irgend etwas den Zorn des kaiserlichen Präfecten erregt. Dieser kam mit starker Bedeckung nach Nazianz, um ein Exempel zu statuiren. Die geängstigte Heerde flüchtete sich unter die Fittige ihres Hirten und dieser hielt in Gegenwart des Präfecten die köstliche Rede, welche uns als oratio XVII[220]) erhalten ist. Sie ist ein hohes Ehrendenkmal bischöflichen Freimuthes nach Unten, denn der Bischof

[220]) Gregor Naz. orat. 17 p. 317 ff.

ruft die Gemeinde zur Buße, aber auch nach Oben, der Bischof wendet sich direct an den Präfecten. Sein Hirtenrecht hierzu spricht er in dem schönen Satze aus: *καὶ ὁ τοῦ Χριστοῦ νόμος ὑποτίϑησι ὑμᾶς τῇ ἐμῇ δυναστείᾳ καὶ τῷ ἐμῷ βήματι.*[221]) Über die Seelen zu herrschen, das sei das Amt der Kirche (*ἄρχομεν γὰρ καὶ αὐτοί*). Das müsse so sein, denn es dürfe der Geist nicht dem Fleische, das Himmlische nicht dem Irdischen unterstehen. (*ἢ δεῖ τὸ πνεῦμα ὑποχωρῆσαι τῇ σαρκὶ καὶ τοῖς γηΐνοις τὰ ἐπουράνια;* der Präfect sei als Christ, so lange er in Nazianz weile, Gregors Gemeindeglied *οἶδ᾽ ὅτι πρόβατον εἶ τῆς ἐμῆς ποίμνης τῆς ἱερᾶς ἱερόν*). Als christlicher Statthalter herrsche er nur recht, wenn er mit Christo herrsche (*Χριστῷ συναρχεῖς*), wenn er daran denke, daß er von Christo das Schwert habe (*παρ᾽ ἐκείνου σοι τὸ ξίφος*).[222]) Das sind goldne Worte. Sie sind ganz frei von irgend einer Spur herrschsüchtiger Einmischung in weltliche Händel. Auf die Substanz des Streites geht Gregor gar nicht ein; aber das Recht, die Gewissen zu schärfen, nimmt er voll und ganz für sich in Anspruch. Die Unterthanen ladet er zum Gehorsam, die Obrigkeit zur Barmherzigkeit. Er sieht auch in dem vornehmen Statthalter ein Schäflein seiner Heerde. Er mißt mit gleichem Maß. Daß sich Gregor in Nazianz ernstlich der Armenpflege hingegeben, zeigt uns seine tiefe Rede: *περὶ φιλοπτωχίας,*[223]) die unter den Reden als oratio XIV steht und aus der wir nur eine köstliche Gedankenreihe kurz andeuten wollen. Gregor führt den Beweis, daß die Armen unsre Brüder sind, in drei Sätzen. Sie sind es, weil sie mit uns dieselbe Natur haben und aus demselben Erdenkloße gebildet sind (*οἱ τὴν αὐτὴν ἡμῖν λαχόντες φύσιν, οἱ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ διηρτισμένοι*).[224]) Sie sind es, weil sie wie wir das Ebenbild Gottes sind (*οἱ τὸ κατ᾽ εἰκόνα καὶ λαχόντες ὁμοίως ἡμῖν*). Sie sind es endlich, weil für sie wie für uns Christus gestorben (*ὑπὲρ ὧν Χριστὸς ὁμοίως ἀπέϑανε*). Da wir Gregors Loosung: *πρᾶξις ἐπίβασις ϑεωρίας* kennen, so sind wir sicher zu der Voraussetzung berechtigt, er werde die schönen in obiger Rede entwickelten Theorien auch in die Praxis des Nazianzenischen Gemeindelebens übergeführt haben.

[221]) Ibidem p. 322.
[222]) Ibidem 17 p. 323.
[223]) Ibidem 14 p. 257.
[224]) Ibidem p. 266.

Die gesegnete Arbeit in Nazianz erreichte 374 mit dem Heimgange des Vaters ihre Endschaft. Für einen Coadjutor war nur so lange Platz, als der alte Bischof lebte. Nun trat die Sedisvakanz ein. Nachfolger konnte der Sohn niemals werden, das wäre eine geistliche Bigamie gewesen, weil ihm ja bereits Sasima angetraut war. Darum hielt er dem Vater die köstliche Leichenpredigt, deren wir schon gedacht und zog sich wohl im Frühjahr 375 nach Seleukeia in Isaurien zurück, wo er in dem Parthenon, einem Seitengebäude der Theklakirche,[225]) eine stille Studierstube fand, in der er sich in tiefe theologische Studien vergrub.

Cap. XII. Gregor der Bisthumsverweser an der Anastasia in Constantinopel.

Gregor hatte in Seleukeia nicht gefunden, was er erhofft. Zuerst that ihm die Ruhe wohl, dann fehlte ihm die unmittelbare Arbeit fürs Reich Gottes. Dazu kamen schwere körperliche Leiden und seelische Anfechtungen. Ein Abstecher nach Arianzos und ein Besuch bei Basileios brachte ihm nur halbe Erquickung, der erstere darum, weil ihn daheim Alles an den Vater Gregor, an die Mutter Nonna, an die Geschwister Cäsarius und Gorgonia erinnerte, der letztere darum, weil er den herrlichen Freund zwar in reichgesegneter Arbeit, aber körperlich schon schwer geknickt fand. Da eröffnete der Tod des Kaiser Valens neue Hoffnungen für eine gesegnete Arbeit, da nöthigte der Heimgang des großen Basileios den Gregor innerlich, an seiner Statt vor den Riß zu treten. So war seine Stimmung, als im Frühjahr 379 das kleine Häuflein treugebliebner Nikäner in Constantinopel den Gregor zu seinem Hirten berief. Er folgte dem Ruf und übernahm die gewaltige Arbeit, die Reichshauptstadt der Häresie abzuringen und das helle Licht der Orthodoxie in Neu-Rom wieder anzuzünden. Kirchenrechtlich wurde er nicht als Bischof, sondern nur als Bisthumsverweser angesehen, weil die erstere Würde ihm durch seine Beziehungen zu Sasima verschlossen blieb. Der Bischof von Sasima wurde also Verweser von Constantinopel.

In einer siegreichen Geisterschlacht sondergleichen hat er in $2^1/_4$ Jahren die Weltstadt vom Arianismus befreit. Wir kennen in der Geschichte wenig Fälle, in denen die Verkündigung des reinen Evangeliums von solchen auch äußerlich sichtbaren Gnadenströmen begleitet gewesen.

---

[225]) Ullmann p. 103.

Wie dort die Predigt des 100jährigen Antonius auf dem Theonasplatz zu Alexandreia nach des Athanasios erster Verbannung die Gemeinde festgepredigt, wie dort, nachdem der schwarze Tod seine grause Ernte gehalten, Johannes Tauler durch seine zündende Predigt die geängstigten Herzen wieder gesammelt, wie dort Luther nach der Rückkehr von der Wartburg die Zwickauer Propheten buchstäblich aus der Stadt herausgepredigt, so hat Gregor in Constantinopel lediglich durch die Predigt das verscheuchte Häuflein rechtgläubiger Christen gesammelt und die falschen Propheten verscheucht. Er hat die hauptstädtische Gemeinde zum reinen Glauben herausgeglaubt, herausgeliebt, herausgebetet aus den Umarmungen der Häresie. — Freilich war der Anfang sehr schwer. Eine Kirche hatten die Nikäner in ganz Constantinopel nicht, alle Kirchen hatte Valens den Arianern mit Gewalt eingeräumt, der arianische Patriarch Demophilos führte ein schreckliches Regiment. Es giebt kaum eine Schandthat, die die Arianer nicht gegen rechtgläubige Christen vollbracht. Die Altäre waren beschimpft[226]) (*θυσιαστήρια καθυβρισμένα*), die Jungfrauen schändlich behandelt (*παρθένων αἰδὼς καὶ σεμνότης, ὄψεις ἀνδρῶν μηδὲ σωφρόνων φέρουσα . . . μέχρι τῶν ἀθεάτων καὶ ἀσεβῶν ὄψεσι προὔθηκε θέαν ἐλεεινὴν καὶ τοῦ Σοδομιτικοῦ πυρὸς ἀξίαν*), nicht einmal die Gebeine der Todten waren geschont (*τὸ θάψαι νεκροὺς ἔγκλημα γέγονεν*). Mit diesen Mitteln bleichen Schreckens hatten die Arianer ihre Alleinherrschaft errungen, so hatte sich ihre vielgepriesne Toleranz in Praxi dargestellt. Freilich waren diese Gräuel schon vorüber, als Gregor in Constantinopel eintraf, sie waren in die Valentische Zeit gefallen und nun regierte ja schon seit dem 19. Januar 379 Theodosius der Große, wenn er auch Neu-Rom noch nicht betreten hatte. Die Folgen der arianischen Gräuel aber lasteten noch auf der Stadt. Die Nikäner waren zu einem scheuen Häuflein zusammengeschrumpft und das erste Lebenszeichen, welches sie wieder gaben, war eben die Berufung des geistesmächtigen Gregor zum Hirtenamt.

Als der Bischof in der Residenz eingetroffen war und das Netz in dies wogende und tobende Meer auszuwerfen angefangen hatte, überschütteten ihn die Arianer zunächst mit Spott. Sie warfen ihm seine Herkunft aus dem kleinen Nazianz vor[227]) (*μικρά σοι ἡ πόλις καὶ*

---

[226]) Gregor Naz. orat. 33 p. 608 ff.

[227]) Ibidem p. 607 u. 608.

οὐδὲ πόλις ἀλλὰ χωρίον ξηρόν). Sie spöttelten über seine einfache, ländlich schlichte Kleidung (τῆς ἐσθῆτός μου τὸ τρύχινον), über seine einfachen Gesichtszüge, denen man nur die Furchen ansah, welche das Kämpfen und Beten gezogen (καὶ τοῦ προσώπου τὴν θέσιν οὐκ εὐφυῶς ἔχουσαν), über seinen Mangel an äußeren Umgangsformen (ἀπαιδευσία), über seinen jedes theatralischen Beischmacks ermangelnden und den verwöhnten Großstädtern bäurisch klingenden Dialekt (ἄγροικον φθέγγεσθαι).

So bespöttelt zog Gregor in den Betsaal ein, den die Nikäner in einem Privathause gemiethet hatten, dort fing er an zu predigen. Er predigte gewaltig und stieß mächtig in die Posaune. Da war es, wie nach langer Dürre in den Tagen Eliä. Siehe, es rauschet, als wollte es regnen, das war der Eindruck, den die Nikäner hatten gleich nach den ersten Predigten. Der Betsaal füllte sich. Bald mußte er zur Kirche umgebaut werden. Mit wunderbarer Schnelligkeit wurde der Bau vollbracht. Am Kirchweihfest weihte Gregor das Gotteshaus auf den Namen:

ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ,

denn eine Auferstehungskirche für das in tiefem Sünden- und Unglaubensschlafe liegende Constantinopel sollte sie werden. In hellen Schaaren strömte das Volk der Hauptstadt zusammen. Auch wissensstolze Gelehrte fingen an zu kommen. Sie fanden viel. Der Segen der 20 Athenischen Semester entfaltete sich jetzt wunderbar in Gregors Predigt. Bald waren die Eusebianischen und die Eunomianischen Schwätzer aus dem Sattel gehoben. Es ging eine mächtige Erweckung im großen Styl durch die Hauptstadt. Gregor durfte bald von seiner lieben Anastasie-Kirche rühmen:[228])

Ἀναστασία ναῶν ὁ τιμώτατος
Ἣ πίστιν ἐξήγειρας ἐν γῇ κειμένην.

Eingedenk des überströmenden Segens, den er auf der Kanzel der Anastasiakirche erfahren, durfte Gregor zwei Jahre später in der Abschiedspredigt wohl rühmen:[229]) Χαίροις Ἀναστασία μοι τῆς εὐσεβείας ἐπώνυμε, σὺ γὰρ τὸν λόγον ἡμῖν ἐξανέστησας ἔτι καταφρονούμενον, τὸ τῆς κοινῆς νίκης χωρίον. Er durfte die Kirche ein neues Silo (ἡ νέα Σηλώμ), ein aus Jebus gewordnes Jerusalem (ὃν Ἰεβοῦς πρότερον Ἱερουσαλὴμ πεποιήκαμεν) nennen. Alle diese

[228]) Gregor Naz. Carmen de vita v. 1079.
[229]) Gregor Naz. orat. 42 p. 766.

gewaltigen Erfolge hatte allein die Verkündigung des ganzen vollen Evangeliums gehabt. Gregor hatte das Mysterium der wesensgleichen Trinität, der wahren Gottheit des Sohnes, der Gottesherrlichkeit des heiligen Geistes unter Bezeugung des Geistes und der Kraft gepredigt, dabei aber mächtig zur Buße gerufen und die Schoßsünden der Byzantiner aufs Härteste gegeißelt. Je mächtiger sich aber der heilige Geist in Gregors Arbeit bezeugte, desto grimmiger schnaubte die Feindschaft gegen das Reich Gottes. Oft kam Gregor in entschiedne Lebensgefahr. So brach einmal während eines Abendgottesdienstes der arianische Pöbel, begleitet von öffentlichen Dirnen in die Anastasia ein, sie entweihten den Altar, und nur wie durch ein Wunder entging Gregor dem Tode.[230]) Der fortschrittliche Magistrat der Reichshauptstadt legte diesen Tumult natürlich nicht dem geliebten Pöbel, sondern den festen Bekennern zur Last. Gregor wurde ergriffen und vor das Tribunal geführt.[231]) *Συλλαβόμενοι δὲ αὐτὸν τῷ τοῦ ὑπατικοῦ παρέστησαν βήματι, ὥς τινα ταραχῶν καὶ στάσεων αἴτιον.* Seine Gemeinde aber lohnte ihm seine Treue durch den Ehrennamen:

ὁ Ὁμολογητής, der Bekenner

und dankte ihm seine tiefe köstliche Predigt von Christo durch den zweiten Ehrennamen:

ὁ θεολόγος

der ja sein geschichtlich recipirter geblieben ist. Wie er zu diesem Namen gekommen, erzählt uns sein alter Biograph Gregor der Presbyter:[232]) *ἐν δὲ δογμάτων ὕψει καὶ θεολογίᾳ τοσοῦτον αὐτῷ τὸ περιὸν τῆς δυνάμεως, ὥστε πολλῶν κατὰ τοὺς χρόνους θεολογησάντων ἀνδρῶν ἐπὶ σοφίᾳ γνωρίμων μόνον τοῦτον μετὰ τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην ΘΕΟΛΟΓΟΝ ὀνομασθῆναι.* Dieser Ehrenname ist, wie Ullmann[233]) auch hervorhebt, sensu strictissimo zu verstehen, wiefern Gregor sich die Lebensaufgabe gestellt, aus der Schrift zu erweisen:

τὸν λόγον θεὸν εἶναι.

Es war ja natürlich, daß Gregors tief einschneidende, wahrhaft epochemachende Wirksamkeit in der Reichshauptstadt aller Augen auf ihn

[230]) Ullmann p. 120.
[231]) Gregor Presbyt. vit. Greg. p. CXLIV.
[232]) Ibidem p. CXLIX.
[233]) Ullmann p. 129.

richten und seinen Ruhm ins Morgen- und Abendland weit hintragen mußte. Es sammelten sich Schüler zu seinen Füßen, die mit beinahe grenzenloser Verehrung an dem Meister hingen. So die beiden Abendländer Rufinus und Hieronymus. Der Erstere[234]) übersetzte einzelne Schriften Gregors ins Lateinische und nennt gelegentlich den geliebten Lehrer einen vir per omnia incomparabilis. Er sagt, Gregors Theologie sei so sehr zum Maßstabe der Orthodoxie geworden, daß man Jeden für einen Irrlehrer gehalten, der mit Gregor nicht übereingestimmt: manifestum namque indicium est, non esse rectae fidei hominem, qui in fide Gregorio non concordat.

Auch Hieronymus schloß sich mit glühender Liebe an Gregor an und war wohl volle zwei Jahre in Constantinopel in seiner unmittelbaren Nähe. Er nennt ihn ausdrücklich seinen Lehrer:[235]) Gregorius vir eloquentissimus, praeceptor meus, quo scripturas explanante didici. Er sagt, die Lateiner hätten kein Seitenstück Gregors aufzuweisen: Quis apud Latinos par sui est? Bedenken wir, daß grade Hieronymus die Mission erhalten hatte, die Lebensströme griechischer Theologie ins Abendland hinüberzuleiten, so leuchtet uns leicht ein, daß grade der Nazianzener als Theologe eine so hochgeehrte Stellung unter den Abendländern erlangte, eine geehrtere, als der ihm überlegne Nyssener.

Von Morgenländern gehörte besonders Euagrios in Gregors Schülerkreis, wie Sozomenos berichtet:[236]) *Ἐπαιδεύθη ὑπὸ Γρηγορίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ναζιανζοῦ τοὺς ἱεροὺς λόγους, ἡνίκα ἐπετρόπευε τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκκλησίαν ἀρχιδιάκονον αὐτὸν εἶχεν.*

Nur einmal hat sich Gregor schmerzlich vergriffen und gezeigt, daß ihm dem genialen Manne die Gabe der Menschenkenntniß nicht in besonders hohem Grade innewohnte. Ein merkwürdiger Hochstapler des vierten Jahrhunderts der Kyniker Maximus aus Alexandreia hatte sich ganz in Gregors Vertrauen eingeschlichen. Er gab vor, Confessor zu sein und heuchelte die höchste Begeisterung für das Nikänische Bekenntniß. Er war ein stattlicher schöner Mann mit langen wohlgepflegten Locken, mannigfacher Begabung und vielseitigem Wissen. Es gelang ihm, den Gregor so für sich zu gewinnen, daß dieser eine Lobrede auf ihn hielt,

---

[234]) Ullmann p. 134.
[235]) Hieronymus de viris illustrib. Cap. CXVIII.
[236]) Sozomenos VI, 30.

die unter den Reden Gregors als Oratio XXV[237]) auf uns gekommen ist. In dieser Rede nennt er ihn:[238]) *ὦ φιλοσόφων ἄριστε καὶ τελειότατε, προσθήσω δὲ, ὅτι καὶ μαρτύρων τῆς ἀληθείας.* Er nennt ihn einen *ἔλεγχος τῆς νόθου σοφίας, τῆς ἐν λόγῳ κειμένης καὶ δι' εὐγλωττίας γοητευούσης*, er nennt ihn einen *περιδέξιος τὴν ἀρετὴν ὅση τε θεωρίας καὶ ὅση πράξεως*, einen *τῆς ἀληθείας ἀγωνιστὴς ἀψευδέστατος.*

Er berührt auch sein angebliches Confessorenthum:[239]) *ξαίνῃ μὲν τὸ καλὸν σῶμα ταῖς μάστιξιν.*

Dieser Maximus entpuppte sich nun bald in seiner ganzen Bosheit. Er hatte sich von dem Nachfolger des Athanasios, dem Patriarchen Petros[240]) von Alexandreia, heimlich zum Bischof von Constantinopel weihen lassen und versuchte nun, während Gregor in einem Landhause am Hafen krank lag, den Stuhl factisch an sich zu reißen. Da kehrte Gregor zurück und hielt die Rede gegen Maximus, die als Oratio XXVI[241]) auf uns gekommen ist. Hier nennt er den Kyniker einen *λῃστής* und *κλέπτης, μὴ διὰ τῆς αὐλῆς ὑπερβάς.*[242]) Er hält ihm erst vor, daß er sich in Gregors Vertrauen eingeschlichen habe als ein *ἴδιος*, daß er aber seinen Gönner und Wohlthäter jetzt verfolge als ein *ἀλλότριος.*

Zwar die Gemeinde blieb dem Gregor treu und nöthigte den Maximus schleunigst abzuziehen. Deshalb blieb Gregor, ob er gleich unter dem ersten schmerzlichen Eindruck dieser Affaire entschlossen gewesen war, Constantinopel zu verlassen. Er mußte bleiben, denn man hatte ihm aus der Gemeinde zugerufen:[243])

Συνεκβαλεῖς γὰρ εἶπε σαυτῷ τριάδα,

hatte ihn also daran erinnert, daß die Bezeugung der vollen und reinen Trinitätslehre zunächst an seiner Person hänge. Herzeleid genug aber hat ihm diese Affaire mit Maximus bereitet und zwar um so mehr, als er sich nicht ganz frei von Schuld wußte. Der große Mann, der

[237]) Gregor Naz. orat. 25 p. 454 ff. Überschrieben ist sie zwar: *Εἰς Ἥρωνα φιλόσοφον*, aber es besteht nicht der geringste Zweifel, daß sie an Maximus gerichtet ist, der wahrscheinlich den Beinamen Heron hatte.

[238]) Ibidem p. 454.

[239]) Ibidem p. 464.

[240]) Hefele II, 2.

[241]) Gregor Naz. orat. 26 p. 471.

[242]) Ibidem.

[243]) Carmen de vita v. 1100.

sich sonst von der Eitelkeit der Welt ganz losgerissen, war in einem Stück doch eitel geblieben. Der Inhalt seiner Rede gehörte allein der Ehre des Herrn, hier war Gregor ein gewaltiger unbestechlicher Zeuge der Wahrheit, über jede Sucht nach Popularität hoch erhaben. Durch die rhetorisch makellose Form der Rede aber wollte er auch den Menschen gefallen. Diese kleine Fußspur von Gregors altem Adam hatte Maximus fein studirt und Gregors Reden oft gelobt. Sagt doch der Bischof selbst von ihm[244])

Καὶ τῶν ἐμῶν πρόθυμος αἰνέτης λόγων.

Jetzt, nachdem er des Maximus wahre Art kennen gelernt, mochte sich Gregor bittre Vorwürfe machen, daß er sich so hatte blenden lassen.

Am 24. December 380 zog Theodosius der Große in Constantinopel ein. Er hatte schon vorher durch das Edict vom 28. Februar 380 sich fest zum Nikänum bekannt. Darum zitterten die Arianer. Gregor empfing ihn mit der Würde des echten Bischofs und mit der Pietät des treuen Unterthanen. Die äußerlich unansehnliche, aber innerlich so reife Zeugengestalt imponirte dem Theodosius. Er übergab dem Gregor feierlich die 12 Apostel-Kirche und nachdem Demophilos Constantinopel verlassen hatte, war de facto Gregor der Leiter der kirchlichen Angelegenheiten in der Reichshauptstadt. Die erste Predigt, die er bei einem Märtyrerfeste in der *καλὴ μετοικία*, in dem *ἕδος Χριστοῖο μαθητῶν*[245]) gehalten, ist uns erhalten als oratio XXXV.[246]) Die Rede zündete und weckte in der Gemeinde den brennenden Wunsch, Gregor möge Patriarch werden. Doch auch die Feindschaft regte sich noch einmal bis zum Fanatismus. Ein gedungner Mörder ließ sich von seinen Mitverschworenen in der Nacht zu Gregor führen. Der durch den Lärm geweckte Bischof ließ die Bittsteller, für solche hielt er sie — ein. Die andern entfernten sich, der Mordgeselle allein blieb, aber anstatt mit seinem ξίφος Gregors Herz zu durchbohren, sank der Jüngling überwältigt von der innern Majestät des Bischofs gnadeflehend zu seinen Füßen nieder.[247]) Die wunderbare Errettung erschien dem Volke wie ein Amen vom Throne zu dem heißen Verlangen, den herrlichen Gottesmann für immer zu besitzen. Da hielt Gregor die Rede,

[244]) Carmen de vita v. 814.
[245]) Ibidem IX, v. 57.
[246]) Gregor Naz. orat. 35 p. 629 ff.
[247]) Carmen de vita v. 1442—1475.

die wir als oratio XXXVI[248]) haben. Er motivirt seine Ablehnung[249]) mit seinem Alter und seinen geknickten Kräften und schließt mit den Worten, er dürfe nicht ein fremdes Weib begehren, da er das eigne nicht gewollt (*ὅτι γυναικὸς ἀλλοτρίου ἐπιθυμήσομεν, οἱ μηδὲ ἰδίαν ἔχειν θελήσαντες*).[250])

Theodosius der Große berief nun das zweite oikumenische Concil und hierhin haben wir nun den Nazianzener zu begleiten. Freilich waren Synoden nicht der rechte Boden für Gregor. Seine größte Zeit schließt mit der Eröffnung der Synode ab. Es ist ein merkwürdiger Zug in des Nazianzeners Character, daß er unter dem Stabe „Sanft" kräftiger gedieh, als unter dem Stabe „Wehe". Zwar wenn dieser Stab unmittelbar vom Herrn kam, da hielt der Geschlagne stille, gegen die von Menschen kommenden und vom Herrn nur zugelaßnen Schläge des Stabes „Wehe" aber war er empfindlich, wie ein reizbares Kind.

Cap. XIII. Gregor auf dem oikumenischen Concil zu Constantinopel.

Auf dem Concil zu Constantinopel führte den Vorsitz zuerst Meletios[251]) von Antiocheia, als dieser aber am Anfang der Verhandlungen gestorben war, wurde unser Gregor Synodalpräses.[252]) Der erste Act des Concils war die Regelung der Besetzung des Stuhles von Constantinopel. Sie erfolgte zuerst negativ, wiefern die Wahl des Kynikers Maximus für ungültig erklärt wurde. Das Concil bestimmte im Kanon IV[253]).

Περὶ Μαξίμου τοῦ Κυνικοῦ καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἀταξίας τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει γενομένης, ὥστε μήτε τὸν Μάξιμον ἐπίσκοπον ἢ γενέσθαι ἢ εἶναι. Erst durch diese Bestimmung war wirklich Sedisvakanz eingetreten. Dann erfolgte die Besetzung positiv, indem nun Gregor seinen Widerspruch fallen ließ, weil ihn der einstimmige Beschluß des Concils für wahlfähig erklärte und dadurch

---

248) Oratio 36.

249) Ibidem p. 646.

250) Die *ἀλλότριος γυνή* ist der Patriarchat Constantinopel, die *ἴδιος* das Bisthum Sasima.

251) Hefele II, 5.

252) Carmen de vita v. 1514.

253) Hefele II, p. 18.

implicite seine unglückliche Ehe mit dem Bisthum Sasima rite schied. Seine Inthronisation war ein großes Freudenfest für die Hauptstadt. Meletios installirte ihn. Es war dies seine letzte Amtshandlung. Bald darauf ging er heim. Der Nyssener hebt in der Leichenpredigt ausdrücklich hervor, daß der liebe Heimgegangne die geistliche Ehe zwischen Gregor und der hauptstädtischen Gemeinde eingesegnet:[254])

ἦλθε νυμφοστολίσων ἡμᾶς, ἐπέθηκε τῇ καλῇ συζυγίᾳ τοὺς τῆς εὐλογίας στεφάνους.

Der große Nazianzener saß nun auf dem Stuhle der Residenz, also auf dem zweitmächtigsten Bischofssitz der ganzen Christenheit. Hatte doch eben vor seiner Wahl die Synode im Kanon III[255]) beschlossen:

Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.

Darum fiel dem Gregor auch nach dem Tode des Meletios ganz von selber nnd ohne besondre Wahl der Vorsitz des Concils zu.

Patriarch von Constantinopel und Präses des zweiten oikumenischen Concils — das war viel Ehre für den demüthigen Mann. Bald aber sollten wieder dunkle Wolken über seinem Haupte sich zusammenziehen. Die Antiochenische Sedisvacanz bot die erste Veranlassung. Gregor wünschte das Schisma für Antiocheia zu begleichen durch Anerkennung des überlebenden Paulinus. So nämlich hatten die Lateiner und die drei Kappadoker die Antiochenische Frage von Anfang an angesehen, daß von den beiden orthodoxen Rivalen der Überlebende die ungetheilte Herrschaft erben sollte. Die Synodalen aus dem Antiochenischen Patriarchate und der Asiatischen Metropolitie waren andrer Ansicht und wählten den Presbyter Flavianus[256]) zum Nachfolger des Meletios. Dazu kam, daß die erst später in Constantinopel eingetroffnen Aegyptier unter Führung des Patriarchen Timotheus, der des Athanasios zweiter Nachfolger war, sich mit der Erhebung Gregors auf den Stuhl der Hauptstadt nicht einverstanden erklärten und wahrscheinlich wieder die alte eben feierlich begrabne Sasimafrage aufrührten.

Da bemächtigt sich Gregors wieder eine tiefe hypochondrische Verstimmung. Er tritt vor das Concil und resignirt. Seine plötzliche Resignation hat ja etwas außerordentlich befremdliches. Die Verantwortung,

---

[254]) Gregor Nyss. orat. in Melet. Tom. III, p. 592.
[255]) Hefele II, p. 17.
[256]) Carmen de vita v. 763.

den eben erst besetzten Stuhl von Byzanz den Gefahren einer neuen Vakanz Preis zu geben und das Concil seines Präsidenten zu berauben, war so groß, daß Gregor kaum den Entschluß der Resignation gefaßt hätte, wenn er die Frage langsam und ruhig durchgekämpft hätte. Sein Entschluß aber war ein plötzlicher. Die Motive sind also in erster Linie in psychologischen Vorgängen zu suchen und die äußern Umstände waren wohl die Veranlassung, nicht aber der Grund der Resignation. Gregor hatte in seine Arbeit an der Anastasiagemeinde seinen ganzen inwendigen Menschen hineingelegt. Er hatte in dieser größten Zeit seines Lebens mit höchster Glaubensenergie Alles, was an ihm und in ihm der neuen Creatur angehörte, aufs Vollständigste entwickelt, aufs Reinste dargestellt. Nun war er erschöpft, kampfesmüde, friedensbedürftig. Die ursprüngliche Ablehnung des Patriarchenstuhles war ihm daher wirklicher Ernst gewesen, und wenn er dennoch schließlich den Bitten der Freunde gewichen und angenommen hatte, so hatte ihn die Hoffnung geleitet, er werde den innern Frieden festhalten können auch auf dem Patriarchenstuhle. Als nun aber zu gleicher Zeit die beiden Fragen wieder auflebten, die für sein persönliches, wie amtliches Leben die schwersten waren — die Sasimafrage und die Antiochenische, da riß die Energie seines neuen Lebens und es trat eine mächtige Reaction seines alten Adam ein. Was der letztere lange niedergehalten noch an Kraft besaß, das ließ den Entschluß zu resigniren reifen. Gregor hält noch eine Abschiedspredigt,[257]) die ein großartiges Meisterwerk der Beredtsamkeit und zugleich ein herrlicher Hirtenspiegel ist. Darauf verläßt er Constantinopel und die Väter wählen zum Nachfolger den aus altem Eupatridengeschlecht stammenden Nektarios,[258]) einen sittenreinen charaktervollen Mann, der übrigens im Augenblick seiner Wahl noch ungetauft war.

Cap. XIV. Der Feierabend der Sänger.

Von Constantinopel ging Gregor zunächst zurück nach Nazianz. Hier blieb er so lange, bis er die Verhältnisse der dortigen Gemeinde geordnet und ihr in Eulalios[259]) einen würdigen rechtgläubigen Bischof

[257]) Oratio 42 confer. über sie Ullmann p. 176.
[258]) Theodoret IV, 8.
[259]) Gregor Naz. Epist. 195 p. 893.

gegeben. Dies geschah wohl im Jahre 383. Nun zieht er sich 55 Jahre alt auf sein schönes väterliches Gut Arianzos zurück und verlebt dort die letzten 7 Jahre bis 390. Sein Eremitenthum war eine Zeit heiliger Stille, wiefern es ihn allen Kämpfen nach Außen entrückte, und doch eine Zeit ernster Arbeit. Er führte einen reichen Briefwechsel, bald mit zarter liebevoller Sorgfalt in die persönlichen Verhältnisse seiner Freunde eingreifend, bald auch öffentliche Angelegenheiten in den Kreis seines Rathes ziehend. Merkwürdig aber ist, daß sich im Nazianzener noch im sechsten Jahrzehnt seines Lebens die poetische Ader regte. Er dichtete. Gregors Gedichte sind freilich von seinen neueren Biographen nur einer sehr bedingten Anerkennung gewürdigt worden. Ullmann[260]) Böhringer[261]) und Gaß[262]) stimmen im Wesentlichen darin überein, daß die Gesänge des Nazianzeners zwar einzelne hervorragend schöne Stellen enthalten, daneben aber viel Mattes und Schwülstiges. Wir unterschreiben den ersten Theil dieses Urtheils unbedingt, glauben aber, daß der zweite der dichterischen Bedeutung Gregors nicht voll gerecht wird. Wenn man freilich a priori voraussetzt, ein Gottesmann, der als Kanzelredner und Theologe zu den Sternen allererster Größe gehört, müsse auch als Dichter die volle Genialität seines Geistes entfalten, dann bestehen Gregors Gedichte nicht. Wenn man Gregor den Dichter aber mißt im Vergleich zu den übrigen christlichen Sängern seiner Tage im Morgenlande, dann ist Gregor unzweifelhaft der erste Sänger. Dann ist er hierin gradezu ein bahnbrechender Geist. Steht ein schöner Baum in einem alten Park umgeben von noch mächtigeren Baumriesen, so tritt er zurück, steht er aber in einer kahlen Ebene allein, so ist er ein köstlicher Schmuck. Der alten Kirche fehlte ja bei allem sonstigen Reichthum an Charismaten grade das Charisma des Kirchenliedes. Auf diesen Mangel waren die orthodoxen Väter erst recht aufmerksam geworden, als sie den unheimlichen Einfluß merkten, den die häretischen ἄσματα eines Areios ausübten. Da drängte sich von selbst der Schluß auf, wenn das Ketzerlied zur Zerstörung des Glaubens so viel vermöge, dann müsse doch das rechtgläubige Lied zur Erbauung des Glaubens viel beitragen. Noch eine andre Erwägung lag sehr nahe. Es sollte auch ein Gegengewicht gegen die paganistische Poesie der Alten geboten werden. Solche Gedanken mögen den Gregor

260) Ullmann p. 198 ff.

261) Böhringer VIII, p. 270 ff.

262) Gaß bei Herzog Heft 45. 46. p. 394.

zum Singen getrieben haben. Da er im Herbst des Lebens stand, so waren seine Gesänge natürlich Herbstblätter. Sie gehören vorzugsweis dem genus didacticum an. Hätte der Jüngling Gregor gesungen, dann wäre er wohl ein Lyriker geworden. Episch ist das carmen de vita, das ja bekanntlich einen eminenten historischen Werth hat, weil es zugleich eine Autobiographie ist. Seine geistlichen Lieder und Hymnen ragen bisweilen bis zum Schwung Klopstock'scher Oden heran, fallen aber bisweilen zur trocknen Nüchternheit der Martin Opitz'schen Lehrgedichte ab. Besonders schön ist in *περὶ ἑαυτοῦ* die Stelle von Vers 400[263]) an, wo er die oft urplötzlich ohne tiefere Bekehrung sich vollziehenden Übergänge von weltlichem Geschäft zum Priesterstande geißelt:

> *Χθὲς ἦσθα μίμων, ἢ θεάτρων ἐν μέσῳ*
> *ὡς ἥμερός μοι σήμερον, οὐδ' ἐσθῆτά τις*
> *Οὕτως ἀμείβει ῥᾳδίως . . .*
> *Σίμων μάγος χθὲς, σήμερον Πέτρος Σίμων*
> *Φεῦ τοῦ τάχους, φεῦ ἀντ' ἀλώπεκος λέων.*

In diesem Gedicht findet sich auch die köstliche Apostrophe an den Sohn:

> *Υἱὲ θεοῦ σοφίη βασιλεῦ λόγε ἀτρεκιῆτε*
> *Εἰκὼν ἀρχετύποιο φύσις γενήτορος ἴση*
> *Ποιμὴν ἄμνε θύος τε θεὲ βρότε ἀρχιερεῦ τε.*

Wir erinnern an das köstliche Lied:[264])

> *Τίς γενόμην τίς δ' εἰμι, τί δ' ἔσσομαι οὐ μετὰ δηρόν*

oder an das andre nicht minder schöne:[265])

> *Σὰρξ ὀλοὴ βελίαο κακόφρονος οἶδμα κελαινόν.*

Ob der *Χριστὸς πάσχων*, den die neuere Kritik fast einstimmig dem Gregor abspricht, nicht doch echt gregorianisch ist, das ist für uns eine offne Frage, an deren gründliche Erörterung wir an dieser Stelle nicht herantreten können. Wir behalten uns vor, einmal in einer Specialstudie den Erweis der Authenticität zu versuchen. Hier verweisen wir kurz auf die wunderschönen, eines Gregor würdiger Verse:[266])

> *Μένω γὰρ αὖθις παρθένος τεκοῦσά σε*
> *Αὐτὴ θ' ἑαυτὴν οἶδ' ὅπως ἁγνὴ μένω*

---

263) Gregor Naz. Basel 1550 Gedichte p. 4.
264) Ibidem p. 31.
265) Ibidem p. 33.
266) Ibidem p. 83.

Σὺ τ' αὐτὸς οἶδας, ὡς τὰ πάντ' εἰδὼς σαφῶς
Σοῦ δ' ἐξ ἐμοῦ τεχθέντος ἐκ πατρὸς θεοῦ

oder auch auf die nicht minder schönen Verse:[267])

Ὦ βασιλεῦ βασιλεῦ πῶς σε δακρύσω
Ὦ θεέ μου θεέ μου πῶς σε καλέσω.

Gregors Heimgang erfolgte in Arianzos wahrscheinlich 390. Es ergiebt sich eine beinahe überraschende Parallele mit Luther. Jener ist in Arianzos, dieser in Eisleben geboren und gestorben. Jener 62, dieser 63 Jahre. Gregor hatte die kleinere Hälfte seines Lebens studirt, nämlich bis zum dreißigsten Jahre, lange hat er zu Amisa, zu Seleukeia, zu Arianzos in stiller Einsamkeit meditirt, im Kirchendienst im engeren Sinne hat er nur 15½ Jahre gestanden (10 als Presbyter, 3 als Coadjutor, 2½ als Bisthumsverweser) 17 Jahre lang war er also Eremit, aber gearbeitet hat er für seinen Herrn und sein Reich durchs ganze Leben.

So steht der Nazianzener vor uns als eine helle Leuchte und ein großes Rüstzeug, ein starkes Glied in der Zeugenkette großer Christologen in der alten morgenländischen Kirche. Freilich mit Athanasios darf man ihn innerlich ebenso wenig vergleichen, wie irgend einen der Reformatoren mit Luther. Meisterstücke seiner Gnade schafft der Herr eben nur, wenns ihm gefällt.

[267]) Ibidem p. 84.

Dritter Abschnitt.

Gregor von Nyssa.

Cap. I. Zur Orientirung.

Das Lebensbild dieses hellscheinenden Kirchenlichtes ist in unsern Tagen in hervorragender Weise gezeichnet worden von:

Böhringer, Die alte Kirche. VIII. Theil. 2. Ausgabe. Stuttgart, Meyer und Zeller, 1876.

Der glänzend begabte Historiker, dem in seinem Sohne Paul ein jugendfrischer Mitarbeiter geschenkt ist, hat mit feiner Kunst ein Characterbild des Nyssenеrs geschaffen, welches in geistvoller psychologischer Motivirung grade diesen Kirchenvater dem Verständniß unsrer Tage näher rücken will. Wir stehen nicht an, grade die Geschichte des Nysseners Böhringers Meisterwerk zu nennen. Freilich ganz verstehen konnte Böhringer den Nyssener nicht. Ein Gottesmann, der sichs zur Lebensaufgabe gemacht hat, den heiligen und herrlichen Lehrgrund der christlichen Heilslehre, das triadologische Kernmysterium aus den Tiefen der Schrift zu heben und mit seiner hohen und reichen Theologie nach allen Seiten zu beleuchten, wird niemals voll verstanden werden können von einem Theologen, wie Böhringer, der ziemlich stark mit der pars Ariana sympathisirt.

Wenn Böhringer[268]) sein Urtheil über den Nyssener in den Schlußsatz faßt: Wir sind der Ansicht, daß es von Origenes bis auf Augustin keinen Kirchenlehrer giebt, der sich an Geist mit ihm (Gregor) messen könnte, er bildet das Mittelglied in diesem „Triumvirat," so ist dies Urtheil schief. — Origenes, der Urvater der Neologie, bildet überhaupt

---

[268]) Böhringer p. 184.

mit dem Nyssener und mit Augustin kein Triumvirat, sondern das erste Glied des Triumvirates ist Athanasios.

Athanasios-Gregor von Nyssa-Augustin,

das sind die drei dogmatischen Geistesheroen der alten Kirche, die drei Väter der Theologie, und wenn sie alle drei nach der formalen Seite dem Origenes viel danken, so war doch materiell grade das ihre Lebensaufgabe, die Theologie von der Umarmung des Origenismus zu retten und aus ihren ureignen Lebensbedingungen heraus zu voller Herrlichkeit zu construiren.

Wenn weiter Böhringer[269]) in dem Nyssener zwei verschiedne Strömungen verfolgt, die auf eine aus heterogenen Momenten sich zusammensetzende Art schließen lassen, seine Autonomie, das heißt seine angeborne Eigenart und das, was Basilianisch-Makrinischer Einfluß aus ihm gemacht, so ist an diesem Gedanken so viel richtig, daß sowohl Basileios als auch Makrina auf den Nyssener einen gewaltigen Einfluß geübt haben. Trotz dieses Einflusses aber hat sich Gregor seine Eigenart bewahrt und es zeugt ebenso für die Kraft der Originalität des Nysseners, wie für die Lauterkeit und innre Feinheit des brüderlichen und schwesterlichen Einflusses, daß der seinem Character nach fast weiblich zarte Gregor unter solchen dominirenden Einflüssen die feste Umschriebenheit seines Wesens so treu bewahren konnte. Eine binominale Natur ist grade der Nyssener nicht gewesen, wenigstens ganz gewiß nicht als Dogmatiker. Da tauchte, nachdem er einmal das große Paulinische *αἰχμαλωτίζειν* nach II Korinth. 10, 5 vollzogen, seine Eigenart unter in die Tiefen der Schrift, um wieder aufzutauchen als vom heiligen Geist verklärte Originalität, und je mehr Gregor ein Gebundner des Herrn wurde, desto mehr wurde er ein Freier, je tiefer seine Theologie wurzelte in der Orthodoxie, je begrenzter das Strombett wurde, desto mächtiger der Pulsschlag dieses kühnen Geistes. Als Dogmatiker ist Gregor mononom und autonom geblieben bis zu seinem letzten Athemzuge, nur daß der *νόμος* nicht menschliche Autorität war, sondern die Autorität des geschriebnen Wortes Gottes. Eher könnte man in Gregor dem Ethiker einen binominalen Zug anerkennen. Hier stand seinem eignen innern *νόμος*, seiner wir möchten sagen von einem zarten lutherischen Hauche durchwehten Ethik die beiden dominirenden Factoren der

[269]) Böhringer p. 177.

Virginität und der Askese, denen die erlauchten Geschwister zur Herrschaft verholfen, als ein zunächst externer *νόμος* gegenüber und dieser doppelte *νόμος* beherrschte bald in convergirenden, bald in divergirenden Linien, zuletzt aber immer zur Harmonie sich lösend die Nyssenische Ethik. Grade das verleiht dem Studium des Ethikers Gregor einen solchen Reiz, daß er von binominalen ethischen Prämissen ausgehend zur Mononomie kräftig hinsteuert und sie durchweg erreicht. Seine ethischen Schriften repräsentiren Etappen auf dieser durchlaufenden Bahn. Nachdem er sich durch einen Kampf zum Siege durchgerungen, pflegte er den Befund in einer Schrift niederzulegen. Dies zur Characterisirung der glänzenden und blendenden, aber mit Vorsicht zu gebrauchenden Schrift Böhringers.

Außerordentlich werthvoll ist die Studie über den Nyssener von:

W. Möller, Gregor von Nyssa in Herzog V. p. 396—404.

Möller hat ja schon 1854 seinen Beruf, über den Nyssener zu urtheilen, nachgewiesen in der feinen Schrift:

Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura. Halis, Richard Mühlmann.

Mit sympathischer Liebe hat sich Möller in Gregors Leben und Schriften hineingesenkt und ein schönes Lebensbild des großen Theologen geschaffen, wohlgeeignet, das jüngere Theologengeschlecht für das Studium des Nysseners zu begeistern.

Werthvolle Beiträge zur Nyssenologie hat auch:

Guilelmus Herrmann in: Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda. Halis formis Karrassianis 1875

geliefert. Dagegen enthalten die Quellen selbst, so überreich sie auch fließen für die Theologie Gregors, doch bezüglich seines Lebens viel weniger Material, als bei den beiden andern Kappadokern, schon darum, weil der Briefnachlaß des Nysseners ein verhältnißmäßig geringer ist.

Vorgelegen hat uns bei unsern Citaten aus Gregor die Pariser Ausgabe Aegidii Morelli MDCXXVIII.

Es sei uns noch gestattet, die wichtigsten Schriften des Nysseners kurz zu registriren.

I. Die dogmatischen Grundschriften:

1. *Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος.*[270])

---

[270]) Gregor Nyss. op. Tom. III, p. 6—15.

2. *Περὶ τοῦ μὴ οἴεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς.*[271])
3. *Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως.*[272])
4. *Περὶ πίστεως.*[273])
5. *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας.*[274])

Durch diese Schriften ist Gregors Name in die ganze rechtgläubige Christenheit gedrungen, als der eines christlichen und kirchlichen Classikers ersten Ranges. Durch sie hat er seine theologische Ruhmeshöhe erstiegen.

II. Die ethischen Grundschriften:
1. *Περὶ τῆς παρθενίας.*[275])
2. *Περὶ τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα.*[276])
3. *Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα.*[277])

III. Die exegetischen Hauptschriften:
1. *Περὶ τῆς Ἑξημέρου.*[278])
2. *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου.*[279])
3. *Εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν.*[280])

Über die Bedeutung dieser Commentare zur Genesis und zu den Psalmen werden wir am rechten Orte zu sprechen Gelegenheit haben.

IV. Die polemische Hauptschrift:
Πρὸς Εὐνόμιον τὸν δυσσεβῆ ἀντιῤῥητικός.[281])

V. Die historischen Schriften:
1. *Εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης, ἀδελφῆς τοῦ μεγάλου Βασιλείου.*[282])
2. *Ἐπιτάφιος λόγος εἰς τὸν ἴδιον ἀδελφὸν τὸν μέγαν Βασίλειον.*[283])

---

[271]) Gregor Nyss. op. Tom. III, p. 15—28.
[272]) Ibidem p. 28—37.
[273]) Ibidem p. 38—42.
[274]) Ibidem p. 43—110.
[275]) Ibidem p. 111 ff.
[276]) Ibidem p. 615 ff.
[277]) Ibidem II, p. 215 ff.
[278]) Ibidem I, p. 1—43.
[279]) Gregor Naz. Tom. I, p. 44—138.
[280]) Ibidem p. 257—373.
[281]) Ibidem II, p. 285—864.
[282]) Gregor Nyss. Tom II, p. 177—205.
[283]) III, p. 479—499.

3. *Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ λόγος.*[284])

VI. Die homiletischen Schriften:

1. *Εἰς Πουλχερίαν λόγος* d. i. Leichenpredigt auf die früh verstorbene Kaisertochter Pulcheria in Constantinopel.[285])
2. *Ἐπιτάφιος εἰς Πλάκιλλαν βασίλισσαν λόγος.*[286])
3. *Ἐπιτάφιος εἰς τὸν Μέγαν Μελέτιον ἐπίσκοπον Ἀντιοχείας.*[287])

4.—6. Die berühmten Homilien über das Hohelied, über das heilige Vater Unser und die Makarismen.[288])

Cap. II. Die Lehrjahre.

Gregor ist geboren 335 zu Sebaste[289]) in Pontos in dem herrlichen Vaterhause, welches wir in den Kapiteln Makrina und Basileios eingehend characterisirt haben, beziehungsweis characterisiren werden. Eltern wie Basileios und Emmelia lassen ja von vornherein eine sorgfältige Erziehung voraussetzen. Freilich war Gregors Erziehung wesentlich anders angelegt, als die des Basileios. Letzterer war auf die Schulen von Cäsarea, Constantinopel und Athen geschickt worden, Gregor nicht. Ob das Recht der Erstgeburt dem Basileios diesen Vorzug eingetragen, ob die im Ringen nach Heiligung immer innerlicher sich entfaltende Makrina davon abgerathen, den Gregor auch noch auf das brausende Meer heidnischer Weltweisheit segeln zu lassen, ob der alte Basileios seinen zweiten Sohn zum Erben seiner socialen Stellung und zum Erbherrn von Amisa auserseheu, ob Gregor, dessen Geistesleben später solch herrliche Blüten tragen sollte, sich vielleicht wie es tief innerlichen Naturen oft eigen ist, langsam entwickelt nnd in der frühen Jugend glänzende Gaben

---

[284]) Gregor Nyss. Tom. III, p. 534—570.

[285]) Ibidem p. 514—523.

[286]) Ibidem p. 524—533.

[287]) Ibidem p. 587—595.

[288]) Ibidem I, p. 474—836.

[289]) Ibidem III, in XL martyres p. 502 ruft der Sebastenischen Gemeinde zu: *ὑμεῖς δέ ἐστέ μου πατέρες καὶ αὐτῶν μοι τῶν πατέρων πατέρες.* Es hat also Basileios in Pontos, ehe er nach Neo-Cäsarea übersiedelte, eine Zeitlang in Sebaste gewohnt.

äußerlich nicht verrathen hat, oder ob vielleicht alle oben angedeuteten Momente zusammengewirkt haben — kurz Gregor hat in der Jugend nur diejenigen Bildungseinflüsse und Eindrücke erfahren, die das vom lebendigen Glauben durchglühte, mit attischem Salz durchwürzte, durch die feinsten Bildungsformen geadelte Vaterhaus ihm zu bieten vermochte. Daß dem so war, erfahren wir aus dem Munde der sterbenden Makrina. Als im Herbst 379 der an ihrem Sterbebett stehende Gregor ihr die Leiden seines Exils klagte, mahnt sie ihn daran, dem Herrn dankbar zu sein, daß er ihn zu solcher Höhe erhoben. Das machten der Eltern Gebete; denn von Haus aus habe er keine oder nur eine geringe Vorbildung für diese Höhe empfangen.[290])

Daß übrigens auch dem Gregor die Schwester Makrina viel gewesen, sagt er uns selbst. Er nennt sie ausdrücklich:[291]) *ἡ ἀδελφὴ καὶ διδάσκαλος*. Ihr dankte er die Verinnerlichung seines ganzen Wesens, von ihr lernte er das Leben, das in Christo verborgen ist, von ihr hatte er die feine, edle, zarte, keusche Mystik, jene unbedingte Voranstellung des Himmlischen über alles Irdische. Er selbst sagt:[292]) *πεπαίδευμαι τῷ θείῳ προστάγματι πρὸς μηδὲν τῶν παρερχομένων θαυμαστικῶς διατίθεσθαι*. Es war eine wunderbar freundliche Gnadenführung, daß grade der Nyssener in der Stille zur *ἡλικία τοῦ Χριστοῦ* heranreifen durfte. Für die Eigenart seines Geistes war diese Stille die rechte Hochschule. Er gewann hier diejenige Concentration seiner reichen Gaben, die das Substrat seiner spätern dogmatischen Größe wurden. Die humaniora hat er sich später im Verkehr mit dem Bruder Basileios und mit dem Freunde Gregor leicht angeeignet und wenn ihm auch nicht eine solche Überzahl von classischen Reminiscenzen zuströmt, wie dem Cäsareenser und dem Nazianzener, so war er doch ein feingebildeter Humanist und auch hierin einer der drei großen Kappadoker. Sein Styl war nicht so blühend, wie der des andern Gregor, nicht so gravitätisch, wie der des Basileios,

---

[290]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 192. *Σὺ δέ, φησι, πόλεσι καὶ δήμοις καὶ ἔθνεσιν ὀνομαστὸς εἶ καί σε. πρὸς συμμαχίαν τε καὶ διόρθωσιν ἐκκλησίας πέμπουσι καὶ καλοῦσι, καὶ οὐχ ὁρᾷς τὴν χάριν οὐδὲ ἐπιγινώσκεις τῶν τηλικούτων ἀγαθῶν τὴν αἰτίαν, ὅτι σε τῶν γονέων αἱ εὐχαὶ πρὸς ὕψος αἴρουσιν οὐδεμίαν ἢ ὀλίγην οἴκοθεν ἔχοντα πρὸς τοῦτο παρασκευήν.*

[291]) Gregor Nyss. de anima et resurrectione Tom. III, p. 81.

[292]) Ibidem p. 502.

dafür aber hatte er die wunderbare Fähigkeit, von den tiefsten Geheimnissen des Reiches Gottes in lichtvollster, durchsichtigster Klarheit zu zeugen. Seine Diction ist oft von so kindlicher Einfalt und von so majestätischer Hoheit, daß sie an Luthers herrliche Art erinnert. Auch das war ein großer Segen, daß Gregor in kein fertiges System eingetaucht worden war, sondern daß sein tiefangelegtes Herz und sein reich veranlagter Geist, die ja beide fest wurzelten im lebendigen Glauben, sich hineingruben in die herrlichen Schachten des geschriebnen Wortes Gottes und dort zu einer solchen Originalität erstarkten, daß er von seinem großen Bruder zwar viel lernte, aber doch immer ganz er selbst blieb, ein Theologe von Gottes Gnaden. Von Menschen angeregt und befruchtet, aber vom Herrn gelehrt. So war denn Gregor formell Autodidakt, materiell Theodidakt und daß Beides in so geschlossner Harmonie uns entgegentritt, das verleiht diesem Gottesmanne einen eigenthümlichen Reiz.

Cap. III. Anagnost und Rhetor.

Etwa ums Jahr 360 wurde Gregor Anagnost, trat somit in den Dienst der Kirche und wurde ein Glied des Kleros. An welcher Kirche er als Anagnost gearbeitet, wissen wir nicht, ebenso wenig, wer ihn getauft hat. Nur setzt der Eintritt in den Lectorenberuf die vorangegangne Taufe bestimmt voraus. Wohl aber besitzen wir eine kostbare Stelle über die heilige Taufe aus Gregors Munde, die ein innres Licht auf seine Taufe wirft. Er sagt[293]) *ἔξω τοῦ παραδείσου τυγχάνεις ὁ κατηχούμενος κοινωνῶν τῆς ἐξορίας τῷ Ἀδὰμ τῷ προπάτορι, νῦν δέ τοι τῆς θύρας ὑπανοιγομένης, εἴςελθε, ὅθεν ἐξῆλθες, καὶ μὴ βραδύνῃς, μή που θάνατος παρεμπεσὼν ἀποφράξῃ τὴν εἴςοδον, ἡ κεφαλὴ λοιπὸν λευκαίνεται, τοῦ βίου τὸ θέρος ἐγγὺς, τάχα ἀκονᾶται καθ᾽ ἡμῶν ἡ δρεπάνη καὶ δέδοικα, μὴ καθευδόντων ἡμῶν καὶ ἐνασχολουμένων ταῖς ματαίαις ματαιότησιν ἀθρόον ἐπιστῇ φοβερὸς ὁ τέμνων.* Wir schließen aus dieser Stelle ein Doppeltes. Wer so eindringlich vor der Verschiebung der Taufe warnen kann, der muß den Segen einer verhältnißmäßig frühen Taufe erfahren haben. Wer von der innern Herrlichkeit der heiligen Taufe so begeistert zu zeugen vermag,

---

[293]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 216.

der muß den eignen Taufbund bei verhältnißmäßig großer innerer Reife geschlossen haben. Grade von der Herrlichkeit der sacramentalen Gaben des Herrn kann ja nur der recht zeugen, der deren Majestät auf dem Wege der Empirie erfahren. Es müssen sich dem Gregor wirklich innerlich des Paradieses Pforten aufgethan haben, als er getauft wurde. Dennoch — und hier stehen wir vor dem einzigen Sprunge in dem sonst so festgeschlossnen innern Leben Gregors — verläßt er plötzlich seinen Anagnostendienst und wird:

Rhetor.

Wir fragen: wann? wir fragen: warum? hat er das gethan. Er kanns nicht gethan haben vor dem Sommer 363, denn unter Julian[294]) war ja den Christen die Ausübung des Lehramtes in classicis verboten, er hat es aber auch kaum später, als an jenem Sommer gethan, weil sonst für die Chronologie seiner Geschichte nicht die nöthige Zeit bliebe. Der Grund seines vorläufigen Austritts aus dem Kirchendienste ist in keinem Falle darin zu suchen, daß er etwa am Glauben irre geworden wäre, oder gar an ihm Schiffbruch gelitten hätte. Zu einem solchen Verdacht berechtigt aus den Schriften des Nysseners Nichts und auch der Nazianzener, der doch sonst die Flucht des Freundes aus dem Anagnosten- in den Rhetorenberuf so scharf beurtheilt und verurtheilt, spielt auch nicht einmal leise auf apistische Motive an. Der Nyssener durfte ja in seiner innern Lebensentwicklung wesentlich auf Johanneischen Bahnen wandeln und nach Art des Epikolpios an Jesu Brust langsam aber sicher wachsen. Wir meinen vielmehr, daß wesentlich äußre Erwägungen ihn zum Berufswechsel bewogen haben. Der Kirchendienst verlangte in der Zeit, in welcher der Arianer Valens regierte, gewaltige Männer, Helden zum Kampf nach Außen geschickt, nicht blos Theologen, sondern auch Kirchenmänner. Nun waren ja die Gaben heldenmüthiger Kraft und imponirender Repräsentation nach Außen hin dem Nyssener nicht besonders stark verliehen und er selbst mochte sich bei seiner ungeheuchelten Demuth diese Gaben vollständig absprechen, zumal ihm ja der Vergleich mit seinem grade in diesen Stücken so hochveranlagten Bruder Basileios so nahe lag. Dazu kam, daß Gregor kränklich war. Er litt an einem *πλευριτικὸν πάθος* und an einer *νεφρῶν ἀῤῥωστία.*[295]) Auch sein Organ war schwach, wenigstens klagt er später,

---

[294]) Böhringer VII, p. 5.

[295]) Basileios Epist. 205 an Demosthenes.

als er einmal vor einer gewaltigen Versammlung predigen mußte:[296]) τίς δώσει μοι φωνὴν σάλπιγγος ὑψηλοτέραν. So bildete sich in ihm vielleicht zunächst die Überzeugung aus, daß er zum Kirchendienst nicht tauge, zumal er damals dasjenige Feld der Theologie, auf welchem er mit wunderbarem Segen bauen sollte, die Dogmatik, noch nicht als seine eigentliche Domäne gefunden. Auf der andern Seite mochte ihm der Rhetorenberuf in idealem Lichte vorschweben. Er mochte es sich schön denken, diesen Beruf, dessen Formen der alten griechischen Welt so äußerst sympathisch waren, mit einem christlichen Inhalte zu verklären und im Gewande des Rhetors vielleicht eine Schule christlicher Philosophie oder christlicher Philologie zu gründen. So war denn sein Übertritt in den Rhetorenberuf keine bewußte Untreue gegen den Herrn, kein Abfall vom Glauben, sondern er beruhte einerseits wohl auf einer Unterschätzung seiner Gaben für die heilige Theologie, andrerseits aber auf einer Überschätzung der Fähigkeit der Rhetorik, einen reichen und in Christo tiefen Geist auf die Dauer innerlich zu befriedigen. Darum konnte auch eine arge ja bittre Enttäuschung nicht ausbleiben. Als er wirklich Rhetor war, da erkannte er, daß sich die starren Formen dieses Berufes in ihrer rauhen Wirklichkeit jeder Idealisirung abhold erwiesen. Da trat die Enttäuschung ganz von selbst ein. Es fielen nun auch die Mahnungen des Nazianzeners auf einen fruchtbaren Boden. Er entsagte dem Rhetorenberuf und zog sich zunächst in die Einsamkeit zurück, wo er lediglich der Versenkung ins Wort Gottes und tiefen theologischen Studien lebte. Wie lange er Rhetor gewesen, wissen wir nicht genau. Es scheint, daß er vom Herbst 363 bis etwa Ende 365 diesem Berufe obgelegen. Jedenfalls fällt in diese Zeit seine Vermählung.

Cap. IV. Theosebeia.

Hier stehen wir vor einem Punkte, der das Interesse des Biographen Gregors aufs Höchste spannt. Der Nyssener war ja im Kappadokischen Kleeblatt der einzige, der in den heiligen Ehestand getreten, und grade die evangelische Patrologie hat den besondern Beruf, auf dies Factum mit größter Sorgfalt einzugehen, zumal die römischen Patrologen sich die erstaunlichste Mühe geben, entweder die Thatsache, daß

[296] Gregor Nyss. orat. I in XL Martyres. Tom. III, p. 499.

der Nyssener vermählt gewesen, durch künstliche Interpretation hinwegzuleugnen oder doch deren Consequenzen nach Kräften abzuschwächen. Es wird demnach unsre erste Aufgabe sein, den historischen Beweis zu erbringen, daß der Nyssener wirklich in der Ehe gestanden hat. Hier stehen uns zunächst ganz unwiderlegliche Selbstzeugnisse Gregors zur Verfügung. Wenn er, die Lichtseiten der Virginität preisend ausruft[297]) *νυνὶ δὲ τρόπον τινὰ ματαία καὶ ἀνόητος ἡ γνῶσις ἐμοὶ τῶν τῆς παρθενίας καλῶν . . . ὡς τῷ διψῶντι τὸ ἀποῤῥέον τῶν κρημνῶν ὕδωρ*, so spricht er doch in schärfster Prägnanz aus, daß die Virginität nach dem einen *τρόπος* ihres Wesens, wie fern sie sich als Ehelosigkeit äußert, für ihn den Vermählten unerreichbar sei, und wenn er dann weiter sagt:[298]) *διὰ τοῦτο θεαταὶ μόνον τῶν ἀλλοτρίων ἐσμὲν καλῶν ἡμεῖς καὶ μάρτυρες τῆς ἑκατέρων μακαριότητος*, so läßt auch diese Stelle nicht den geringsten Zweifel offen, daß ihm dem Vermählten der *παρθενία* gegenüber nur noch die Rolle eines *θεατής*, nicht mehr eines *ποιητής*, nur noch das *μαρτυρεῖν*, nicht mehr das *ἀσκεῖν* übrig geblieben.

Es hat daher unter den Alten auch nicht der geringste Zweifel geherrscht, daß Gregor beweibt gewesen. Nikephoros[299]) sagt: *Γρηγόριος ὁ τῶν Νυσσαέων φωστὴρ ἀνὴρ μετὰ τὸν ἀδελφὸν δεύτερος ἔν τε λόγοις καὶ τρόποις καὶ βίου σεμνότητι, καίπερ δ' οὗτος καὶ γυναικὶ ὁμιλήσας, οὐδὲν τοῖς ἄλλοις τοῦ ἀδελφοῦ λείπεται.* Niketas[300]) sagt: hic (Nyssenus) porro, quamvis nuptias amplexus sit, vim tamen adhibuit, ne ab ipsis ad virtutis cursum impediretur. Sic enim connubialem vitam delegit, ut tamen eandem vitae rationem, idemque institutum cum episcopis haberet. Ita fiebat, ut haec tria, nimirum coelibatus, matrimonium, et sacerdotium vitae quidem genere et instituto inter se differrent, non ita vitae gerendae ratione. Der Erste, der solchen starken Zeugnissen gegenüber des Nysseners Ehe zu leugnen wagte, war Raphaël von Volaterra.[301]) Vorsichtiger geht Baronius zu Wege. Er leugnet die Schließung der Ehe nicht, behauptet aber ihre sofortige Trennung, nachdem Gregor den

---

[297]) Gregor Nyss. *περὶ παρθενίας* Tom III, p. 116.
[298]) Ibidem p. 117.
[299]) Nikephoros lib. XI, cap. 19 A.
[300]) Niketas ad orat. Naz. in laud. Bas.
[301]) Georg. Calixt de conjugio clericor. p. 276.

bischöflichen Stuhl von Nyssa bestiegen. Er sagt:[302]) Theosebiam seorsim a viro ecclesiae ministro se mancipasse et munere diaconissae functam esse. Freilich muß sich Baronius für diese Leistung derb zurechtweisen lassen. Georg Calixt[303]) ruft ihm zu: Neque enim soli repente poëtae prodeunt, qui in Parnasso somniant. Die Quellen protestiren aufs Entschiedenste gegen die Behauptung des Baronius. Es steht über jeden Zweifel erhaben fest, daß Theosebeia bis zu ihrem erst gegen 388 erfolgten Tode mit Gregor als dessen Ehefrau gelebt. Ohne diese Voraussetzung wäre der berühmte Condolenzbrief, den der Nazianzener an Gregor nach der Gattin Heimgang geschrieben und der uns seiner Substanz nach später noch eingehend beschäftigen wird, absolut unverständlich. Völlig unverständlich aber wäre auch, daß der Nyssener selbst so lebenswahr und farbenreich des Ehestandes Freud und Leid zu schildern wußte, wie er es gethan.[304]) Wäre wirklich Theosebeia Diakonisse geworden, so wäre sie doch sicherlich in das Parthenon der Makrina zu Amisa eingetreten. Dort aber finden wir nicht die geringste Spur von ihr. Als der Nyssener nach der Rückkehr aus dem Exil nach Amisa eilte, um der Schwester die Augen zuzudrücken, empfing ihn am Eingange der Kirche[305]) der Jungfrauenchor (τῆς παρθενίας χορός). Darauf ziehen sich die Jungfrauen zurück und es bleibt auch keine einzige von ihnen bei ihm (ὑπελείπετο δὲ ἐξ αὐτῶν πρὸς ἡμᾶς οὐδεμία). Wäre aber Theosebeia damals im Parthenon gewesen, so hätte sie den aus langer Verbannung heimkehrenden angetrauten Gatten sicherlich empfangen. Sie hätte dann auch sicherlich, wie das der Schwägerin Recht war, neben Gregor an Makrinens Sterbebett gestanden. Wenn Baronius die oben citirte Stelle wirklich gelesen hat und er dennoch seine Behauptung aufrecht erhält, so verwechselt er eben die von Makrina gepflegte Askese des vierten Jahrhunderts, die die Bande des Blutes zwar weihen, aber nicht verleugnen wollte, mit der selbstgemachten Heiligkeit späterer römischer Asketen. War nun Gregor vermählt und hat seine Ehe bestanden bis zur Gattin Heimgang, so fragt es sich, wie die hervorragendsten Zeitgenossen diesen Schritt beurtheilt haben. Der große Bruder Basileios nahm an ihm nicht den leisesten Anstoß. Er hat zu seinem Bruder

[302]) Baronius Annales 369 not. 64.
[303]) Georg Calixt de conjug. cleric.
[304]) Gregor Nyss. περὶ τῆς παρθενίας Tom. III, p. 117—120.
[305]) Gregor Nyss. vit Makrin. Tom. II, p. 188 D.

absolut lauter und offen gestanden, er hat, wie wir später sehen werden, nach dem Rechte der Primigenitur in andrer Hinsicht den Nyssener oft getadelt, aber es findet sich nicht der leiseste Hauch von Vorwurf über dessen Ehestand. Ja er beruft den vermählten Bruder auf den Bischofsstuhl von Nyssa. Der Metropolit, in dessen Sprengel der ehrwürdige Senior, der alte Gregor von Nazianz vermählt war und in der herrlichen Nonna eine bischöfliche Pfarrfrau edelster Art besaß und der es wußte, welche Ströme von Segen aus dem Nazianzenischen Pfarrhause in die Christenheit geflossen waren, konnte ja an der Nyssenischen Pfarrfrau keinen Anstoß nehmen. Noch viel weniger konnte es der Nazianzener selbst. Letzterer hätte ja auch seine herrliche Mutter verleugnen müssen, der er doch in seinen Schriften in so ehrender Weise gedenkt. Martin Chemnitz,[306]) dieser feine und gelehrte Kenner auch der griechischen Väter, sagt: Et Nazianzenus matrem suam inde laudat, quod marito suo non tantum non impedimento, sed adjumento fuerit in ministerio. Nahmen aber weder Basileios noch der Nazianzener an Gregors Ehe Anstoß, so war sie den übrigen Zeitgenossen gegenüber, so weit sie zum Glauben standen, durch die Autorität jener beiden Kirchenlichter eo ipso legitimirt. Bei den Presbytern übrigens galt ja damals die Ehe noch als Regel. Wäre dem nicht so, so würden wir es nicht verstehen, wie der Nazianzener in seiner berühmten Rede *εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*[307]) denen einen Vorwurf machen konnte, die, wenn sie die heilige Taufe begehrten, sich als Täufer einen unbeweibten Presbyter besonders aussuchen wollten (*ἢ πρεσβύτερος μὲν ἀλλὰ καὶ οὗτος τῶν ἐγκρατῶν καὶ ἀγγελικῶν τὴν πολίτειαν*). Mußten solche angelische Presbyter damals noch besonders gesucht werden, so konnten sie nicht eben grade häufig sein.

Es bleibt uns jetzt, bevor wir das Bild der Theosebeia selber zeichnen, nur noch eine Vorfrage zu lösen. Wie war es möglich, daß der vermählte Gregor mit so glühender Begeisterung: *περὶ τῆς παρθενίας* schreiben konnte. Er hat ja in dieser Schrift Wendungen gebraucht, welche aus ihrem Zusammenhang gelöst, den Schein erwecken, als gebe er in jeder Hinsicht dem jungfräulichen Leben vor der Ehe den Vorzug. War denn etwa seine Ehe mit der Theosebeia unglücklich? Nein, das war sie ganz gewiß nicht, wir werden im Gegentheil dann

---

306) Martin Chemnitz Examen p. 561.

307) Gregor Naz. *εἰς τὸ ἅγ. βάπτισμα.*

zeigen dürfen, daß sich grade in *περὶ παρθενίας* starke Zeugnisse für das Glück dieser Ehe finden. Wir müssen uns den Character jener Schrift aus der gesammten äußern und innern Situation heraus erklären. Sie ist jedenfalls abgefaßt bald nach der Rückkehr aus dem Exil und nach Makrinens Heimgang. Hinter ihm lag in praxi all das Wehe, welches der vermählte Bischof während der Flucht und des Exils um die Gattin durchlebt, hinter ihm lag in thesi das große Exempel der Virginität die Makrina, an der Gregors Seele mit Banden zarter Liebe hing.

Wenn er nun seiner herrlichen Schwester auch schon ein literarisches Ehrendenkmal gesetzt hatte in der vita Makrinae, so wollte er ihr doch noch ein zweites setzen dadurch, daß er mit dem Gewicht seiner Person für ihr Ideal von Virginität eintrat. Grade er glaubte das der Schwester schuldig zu sein, damit nicht etwa seine Ehe als factischer Protest gegen der Schwester Ideale aufgefaßt werde. — Dabei ist nicht zu vergessen, daß Gregor nie und nirgends, also auch nicht in der Schrift *περὶ παρθενίας* die Ehelosigkeit für die einzige Form der echten Keuschheit erklärt, sie ist ihm nur eine Form derselben. Die andre Form der Keuschheit ist ihm eine keusche Ehe. Die letztere hat er selber gewählt und hat es niemals bereut, so gewählt zu haben. Des Nysseners Eheideal ist eine ganze volle Ehe, nicht blos ein psychischer sondern ein geistleiblicher Bund, aber geadelt von jener Herzensreinheit, die doch der Priester vor allen haben muß. Sagt er doch so schön:[308]) *πῶς ἱερατεύεις θεῷ καί τοι εἰς αὐτὸ τοῦτο χρισθεὶς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρον τῷ θεῷ, δῶρον δὲ οὐκ ἀλλότριόν τι πάντως οὐδὲ ὑποβολιμαῖον ἐκ τῶν ἔξωθέν σοι παρεπομένων, ἀλλὰ τὸ ἀληθὲς σὸν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ἔσω ἄνθρωπος τέλειός τε καὶ ἄμωμος εἶναι ὀφείλων κατὰ τὸν περὶ τοῦ ἄμνου νόμον.* Da sich aber Gregor für seine Schrift *περὶ τῆς παρθενίας* nur die Aufgabe gestellt hatte, jene andre Form der Keuschheit, die der factischen Virginität darzustellen und er als echter Systematiker dieses eigentliche Thema seiner Schrift unverrückt im Auge behält und nach allen Seiten hin beleuchtet, so entsteht für den flüchtigen Leser der Schein, als polemisire Gregor wenigstens in thesi und implicite gegen seine eigne Ehe. Sieht man aber genau zu, so findet man grade in dieser Schrift Gregors feine Zeugnisse seines ehelichen Glückes und sieht in zarten

[308]) Gregor Nyss. *περὶ παρθ.* Tom. III.

Randzeichnungen zugleich ein Ehrendenkmal für die Theosebeia gezeichnet. Paphnutios und Gregor von Nyssa sind im vierten Säculum zwei Gegenbilder. Dort tritt in Nikäa ein unvermählter Bischof und Confessor für die Ehre der Priesterehe ein, hier preist ein glücklich vermählter Bischof die Virginität. Der Eine schützt die Ehe gegen die drohende Überschätzung der Virginität, der Andre der in praxi eine christlich schöne Priesterehe darstellte, zeigt in thesi die Virginität in ihrer Schönheit.

Wir kommen nun zur Characteristik der Theosebeia selbst. Wie war die Jungfrau, als der etwa zwanzigjährige Rhetor Gregor um sie warb? Wir irren wohl nicht, wenn wir die farbenprächtige Beschreibung, die uns der Nyssener selbst von einem glücklichen Brautstande und einer schönen Hochzeit giebt, in dem Sinne auffassen, daß er uns hier Selbsterlebtes zeichnet. Ist dem so, dann war Theosebeia, als Gregor um sie warb,[309]) von ansehnlicher Herkunft (*γένος εὐδόκιμον*), von ausreichender Wohlhabenheit (*πλοῦτος ἀρκῶν*), dem Alter nach zu ihm passend (*ἡλικία συμβαίνουσα*), schön erblüht, wie eine Blume (*τῆς ὥρας αὐτὸ τὸ ἄνθος*). Der Brautstand war verklärt von reicher Liebe (*φίλτρον πολύ*) und von jenem süßen Eifer der Brautleute, sich gegenseitig in der Liebe zuvorzuthun (*γλυκεῖα ἐκείνη φιλονεικία τὸ ἑαυτὸν βούλεσθαι νικᾶν ἐν τῇ ἀγάπῃ ἑκάτερον*). So kann über den Brautstand kein verknöcherter Asket schreiben, so kann nur der schreiben, der voll und ganz geliebt, dessen Herz hochgeschlagen hat in einer schönen Frühlingszeit reinen Brautstandes.

Auch über Gregors Ehestand erfahren wir aus der obigen Schrift Manches. Zwar ist kein Kind dieser Ehe groß geworden, wenigstens begegnet uns nirgends eine Spur, daß etwa das bischöfliche Pfarrhaus von Nyssa belebt worden sei von aufblühenden Kindern, aber geboren hat Theosebeia ganz gewiß. Sagt doch Gregor[310]) — auch hier meinen wir wieder, daß er Selbsterlebtes erzählt — *ἀλλὰ καιρὸς ὠδίνων τὴν παῖδα καταλαμβάνει καὶ οὐχὶ παιδὸς γένεσις, ἀλλὰ θανάτου παρουσία τὸ πρᾶγμα νομίζεται.* Der Nyssener hat also die ganze Angst eines christlichen Weibes, das *λύπην ἔχειν* der *γυνὴ, ὅταν τίκτῃ*, wie's uns unser Herr so wunderbar ergreifend beschrieben,[311]) selbst mit erfahren. Das Kind scheint bald verstorben zu

---

[309]) Gregor Nyss. *περὶ παρθ*. Tom. III, p. 118.

[310]) Ibidem p 120.

[311]) Joh. 16, 21.

sein:[312]) ἀλλὰ πρὶν ἑορτάσαι τὴν γενέθλιον ἑορτὴν, πρίν τινος τῶν κατ᾽ ἐλπίδα ἀγαθῶν ἀπογεύσασθαι, εὐθὺς εἰς θρῆνον τὴν χαρὰν μεθηρμόσαντο. Es ist also durchaus ein Ehestand mit allen Höhen und Tiefen, mit aller Freud und allem Leid, den der Nyssener durchlebt hat.

Daß wir auch über die geistliche Bedeutung der Theosebeia uns ein klares Urtheil bilden können, das danken wir dem Nazianzener. Er entwirft in dem Condolenzschreiben an den Nyssener ein herrliches Bild von dem innern Reichthum der eben heimgegangnen Theosebeia. Grade der Nazianzener hatte ja, obwohl selbst unbeweibt, ein feines Verständniß für den Segen einer rechten Ehe. Man denke an die Briefe, die er an seinen jungen mit der Euopia verlobten Freund Eusebios oder an den Diokles, oder an seinen Neffen Nikobulos, den Gemahl der Alypiana, der Tochter der Gorgonia, geschrieben.[313]) Doch nicht blos für Frauen- sondern auch speziell für Pfarrfrauenwürde hatte Gregor von Nazianz volles Verständniß. Er hatte die Würde der Pfarrfrau kennen gelernt an seiner Mutter Nonna, der er in der Leichenpredigt auf die Schwester Gorgonia ausdrücklich nachrühmt,[314]) sie sei ihrem Gemahl dem Bischof Gregor gewesen ὁμότιμον ὁμόφρονα, ὁμόψυχον

Dieser Nazianzener, der geneigt war, die Pfarrfrauen nach dem Maße seiner großen Mutter zu messen, entwirft uns von der geistlichen Eigenart der Theosebeia nachstehendes Bild:[315])

Θεοσεβίαν τὸ τῆς ἐκκλησίας καύχημα τὸ Χριστοῦ καλλώπισμα, τὸ τῆς καθ᾽ ἡμᾶς γενεᾶς ὄφελος, τὴν γυναικῶν παῤῥησίαν, Θεοσεβίαν τὴν ἐν τοσούτῳ κάλλει τῶν ἀδελφῶν εὐπρεπεστάτην τε καὶ διαφανεστάτην. Θεοσεβίαν τὴν ὄντως ἱερὰν καὶ ἱερέως σύζυγον καὶ ὁμότιμον καὶ τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀξίαν.

Das ist in der That die innre Biographie einer rechten Pfarrfrau, eines würdigen Gemahls des großen Kirchenlichtes, einer würdigen Collegin der kappadokischen Pfarrfrau Nonna. Nonna und Theosebeia sind wesentliche Factoren für die reichen Lebensströme, welche im vierten Säculum durch die beiden hochbegnadigten Familien gerauscht. Bezüglich der Ersteren bedarf es für den Kundigen keines Beweises, bezüglich der

---

[312]) Gregor Nyss. περὶ παρθ. l. c.

[313]) Ullmann, Gregor v. Naz. p. 193 ff.

[314]) Gregor Naz. orat. VIII, p. 220 D.

[315]) Gregor Naz. I, 846. Cölner Ausgabe 1690.

Letzteren treten wir den Beweis jetzt an, indem wir auf die einzelnen Züge in dem Nazianzenischen Epitaphium für Theosebeia kurz eingehen: Gleich die drei ersten Sätze kennzeichnen sie vollständig: *τῆς ἐκκλησίας καύχημα* — der Kirche Ruhm — *Χριστοῦ καλλώπισμα* — Christi Schmuck — *τὴν γυναικῶν παῤῥησίαν* — der Weiber Vertrauen — eine rechte Pfarrfrau, eine echte Christin, eine reife Diakonisse. So lebte sie für die Gemeinde ein Quell des Segens, für Gregor ein Quell stillen reichen Friedens. Dabei war sie nicht etwa eine in nonnenhafter Abgeschlossenheit und Trübseligkeit dahinpilgernde, blos in die Ehe verschlagne Asketin, sondern das Mittelstück des Nazianzenischen Gemäldes — *τὴν ἐν τοσούτῳ κάλλει τῶν ἀδελφῶν εὐπρεπεστάτην καὶ διαφανεστάτην* — nöthigt uns zu der Annahme, daß Theosebeia unter selbstverständlich unbedingter Ausschließung alles weltförmigen, mit 1 Petri 3, 3 unverträglichen Wesens doch in innrer Schönheit und Harmonie den Reichthum echt weiblichen Wesens abgespiegelt und zwar mit solcher Klarheit, daß neben den echten, innerlich schönen und reifen Männergestalten in Christo, die in dem bischöflichen Palast von Nyssa sich bewegten — so verstehen wir *ἐν τοσούτῳ τῶν ἀδελφῶν κάλλει* — Theosebeia als köstliches Gegenbild ein in Christo reifes Weib repräsentirte. Der letzte Satz des Nazianzenischen Gemäldes endlich zeichnet meisterlich ihre geistige und geistliche Bedeutung, die da ruhte auf dem soliden Fundamente hoher ethischer Reife. *Τὴν ὄντως ἱερὰν* nennt sie Gregor.[316]) Sie war ihrem Gatten geistig ebenbürtig (*ὁμότιμον*), sie war ihm geistlich ebenbürtig (*τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀξίαν*). Dies Alles zusammen machte sie zu einem rechten *σύζυγος* des Bischofs.

Wären wir nicht durch die Structur des ganzen Buches auf die äußerste Brachylogie im Einzelnen gewiesen, so würden wir den Nachweis liefern, wie sich der fortwährende Verkehr mit einem weiblich schönen Herzen auch in des Nysseners Werken wiederspiegelt. Zwar dem gewaltigen Zuge der Zeit zur Askese hat auch er sich hingegeben, aber seine Askese ermangelt jener Rauheit, die uns am großen Basileios begegnet, und jener hypochondrischen Morosität, wie sie der Nazianzener oft zeigt. Des Nysseners Askese ist lebenswärmer, man fühlt die zarte weibliche Hand heraus, die dem Kämpfer und dem Bannerträger Christi

---

[316]) Daß das *ὄντως ἱερά* in keinem pelagianischen Sinne zu verstehen ist, bedarf für den Kenner Nazianzenischer Diction keines Beweises.

die Falten auf der Stirn geglättet. Das ist Theosebeias Bild, ein schönes hohes reiches Lebensbild, ein edler evangelischer Pfarrfrauenspiegel, ein Pfarrfrauengruß aus dem vierten Säculum für die Jungfrauen, welche *τῶν μεγάλων μυστηρίων ἄξιαι* und *τοῦ ἱερέως σύζυγοι ὁμότιμοι* werden wollen.

Cap. V. Gregor der Bischof.

Nachdem Gregor den Rhetorenberuf wieder aufgegeben, lebte er mehrere Jahre in stiller Zurückgezogenheit, wie wir bereits an einer andern Stelle hervorgehoben, bis 372 Basileios ihn auf den Stuhl von Nyssa berief. Daß Letzterer seinen ganzen überlegnen persönlichen Einfluß geltend machen mußte, um den Bruder zur Übernahme des bischöflichen Amtes geneigt zu machen, erfahren wir von ihm selbst. Er schreibt[317]) *ὑποδέξασθαι τὴν λειτουργίαν ἐκβιασθείς*, ja der Druck scheint sogar ein ziemlich drastischer gewesen zu sein, weil *ἐκβιασθείς*, nicht *ἀναγκασθείς* gesagt ist. Bestimmt hat den Basileios zu dieser Erhebung gewiß die reine dogmatische Position des Bruders. Ein Theologe, der von der Häresie absolut Nichts wissen wollte, der jedem Pactiren grundsätzlich abhold war, der seine Stellung zur Häresie in dem berühmten Ausspruch niedergelegt hat:[318])

Πόρνη γάρ ἐστιν ἡ αἵρεσις,

war der rechte Mann für einen Bischofsstuhl in jener bösen Zeit. Es mag vielleicht im Drange der Zeitverhältnisse mit der Installation des Gregor etwas summarisch verfahren worden sein, denn Demosthenes, der Statthalter, gab ja später bei Gregors Absetzung, deren innerer Grund freilich allein des Bischofs eherne Rechtgläubigkeit war, als Vorwand an, daß bei der Cheirotonie etwas von den kanonischen Satzungen übersehen sei.[319]) *Ἐλλέλειπται τῶν κανονικῶν τι.* Warum sich Gregor gesträubt den Stuhl zu besteigen, dürfen wir aus seinen Worten erschließen:[320]) *Εἰ δέ τις εἴη οἷος ἐγὼ ᾧ πολιὰ μὲν ἡ θρὶξ νωθρὰ δὲ ὑπὸ τοῦ χρόνου ἡ δύναμις ὑπότρομος καὶ ὑποσκάζων ὁ λόγος.*

---

[317]) Basileios Epist. 225 p. 841.
[318]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 43.
[319]) Basileios Epist. 225 l. l.
[320]) Gregor Nyss. Tom. II, p. 43.

Als er aber Bischof geworden war, stellte er natürlich alle seine reichen Kräfte und Gaben in den Dienst seines bischöflichen Amtes. Es entspann sich sofort ein außerordentlich reger theologischer und kirchenpolitischer Verkehr zwischen ihm und seinem vorgesetzten Metropoliten und Bruder Basileios. Der theologische und persönliche Verkehr war für Basileios so erquickend, daß er ihn[321]) eine *παραμυθία τῶν τοῦ σώματος ἀῤῥωστημάτων* nennt. Hier konnte Gregor seine herrlichsten und innerlichsten Charismata reichlich entfalten. Weniger erquicklich war für Beide der kirchenpolitische Verkehr. Zwar war später Gregor auch als Kirchenpolitiker ein Theologe von großartiger Conception, von weitschauendem Blick und von feinem sichern Tact. Für große Synoden war er der rechte Mann. Da legitimirte ihn ebenso seine dogmatische Reife und Tiefe, wie die Festigkeit seines Bekenntnisses zur Führerschaft, wie ihn andrerseits seine persönliche Milde und Lauterkeit, sowie die Selbstlosigkeit seines Characters die auseinanderstrebenden Elemente zusammenschweißen ließ, aber für die kirchenpolitischen Einzelkämpfe, für den Guerillakrieg, wie ihn Basileios in den ersten Jahren seines Episcopates zu bestehen hatte und für den grade er wunderbar veranlagt war, fehlten dem Gregor die Gaben. Diesen Mangel hat jener oft tief empfunden. Als es sich um die Sendung eines Botschafters an den Bischof Damasus von Rom handelte, um das große Einigungswerk zwischen dem Abendlande und den morgenländischen Nikänern anzubahnen, da hatten Manche den Gregor für diese Botschaft vorgeschlagen, Basileios aber sendet den Dorotheus und schreibt[322]) über seinen Bruder *τὸν αὐτὸν γινώσκω παντελῶς ἄπειρον ὄντα τῶν κατὰ τὰς ἐκκλησίας.* Am wenigsten passe er für Damasus, denn dieser sei *ὑψηλὸς καὶ μετέωρος*, Gregor aber *εὐγνώμων καὶ αἰδέσιμος.* Basileios urtheilt also ebenso anerkennend über des Bruders persönlichen Werth, wie er unbestechlich seine kirchenpolitische Schwäche rügt. In ganz ähnlichem Sinne urtheilt er über den Bruder in dem Briefe[323]) an den Oheim Gregor, das ist den alten Nazianzener. Da nennt er ihn mit höchster Anerkennung einen *ἀδελφόν τε ὄντα ἐμαυτοῦ καὶ τοιοῦτον*, er sagt, er wolle dem Bruder Nichts an seiner Liebe entziehen (*μηδέν τι τῆς ἐμαυτοῦ στοργῆς παρατρέψας* — er wolle

---

[321]) Basileios Epist. 60 p. 414.

[322]) Ibidem 215 p. 792.

[323]) Ibidem 60 p. 414.

auch nicht der Bande des Blutes vergessen — τῆς φύσεως ἐπιλαθέσθαι — aber er rügt doch auch hier wieder freimüthig des Bruders diplomatische Unfertigkeit. Man vergleiche auch den früheren Brief an den Oheim.[324]) Ja in einem Briefe an den Nyssener selbst[325]) macht Basileios sogar einen starken Gebrauch von seinem Erstgeburtsrecht und hält dem Bruder eine sehr ernste Strafpredigt. Er wirft ihm seine περὶ πάντα χρηστότης, ja seine ἁπλότης vor — letzteres Wort ist hier wohl gemeint in dem Sinne von: „Ungeschicklichkeit." Er erinnert ihn daran, daß diese Art Christen schon an sich nicht zieme, am allerwenigsten aber zu den gegenwärtigen schweren Zeitläuften passe — ἣν οὐδ' ἄλλως πρέπουσαν Χριστιανοῖς, τῷ παρόντι καιρῷ ὁρῶ μὴ ἁρμόζουσαν. Er bittet den Gregor, er solle in der Folge mehr auf sich achten (τὸ ἐφεξῆς ἑαυτόν τε φυλάττοις, sonst sei er für künftige Fälle ein ἀναξιόπιστος τῶν τοιούτων διάκονος, er appellirt zum Schluß an seine Bruderliebe (ἀδελφόν τε ὄντα καὶ μήπω τῆς φύσεως ἐπιλελησμένον) Der Brief ist hart, aber um ihn recht zu verstehen, muß man bedenken, in welch tödtliche Verlegenheit Gregors Ungeschick den Basileios gebracht hatte. Dieser hatte den Bruder in der peinlichen Doara-Angelegenheit dem gemeinsamen Oheim gegenüber zum vertraulichen Unterhändler bestellt. Da hatte denn Gregor sich dupiren lassen. Actenstücke, die ihm als angeblich von dem alten Gregor ausgefertigt übergeben worden waren, hatte er ohne sie auf ihre Echtheit hin prüfen zu lassen, vertrauensselig weiter an Basileios geschickt und Letzterer kam, als die Unechtheit sich herausstellte, in eine äußerst mißliche Lage. So hat denn der Metropolit Basileios grade an dem Bischof seiner Diöcese, der sein eignes Fleisch und Blut war, wenigstens in Externis keine besondre Freude gehabt, aber sittlich schön ist die unbedingte Lauterkeit, mit der die Brüder zu einander stehen, die Offenheit, mit der der Eine seine Primigenitur walten, die Liebenswürdigkeit, mit der der Andre sie gelten läßt. Jedenfalls schadeten solche Dissense in Externis der festen treuen Bruderliebe Nichts, zumal Basileios in schweren Zeiten dem Nyssener die treuste und zarteste Bruderliebe entgegenbrachte. Am Schönsten zeigte sich dies bei und nach Gregors Entsetzung.

---

324) Basileios Epist. 59.

325) Ibidem 58.

Cap. VI. Gregors Entsetzung und Exil.

Sicherlich war der Nyssener in Internis ein gesegneter Zeuge der Wahrheit, ein Hort der Rechtgläubigkeit, eine Säule der heiligen Theologie. Daher hatten die Arianer seinen Fall beschlossen, weil sie aber zu feig waren, es offen zu sagen, Gregor müsse fallen, weil er ein Hort der Orthodoxie sei, so suchten sie nach äußern Vorwänden. Angebliche Unordnung in dem Nyssenischen Kirchkassenwesen und angebliche Unregelmäßigkeit bei der Ordination mußten diesmal herhalten, und wie die Arianer nur in der Valentinischen Hofgunst athmeten und die Erfinder des Cäsaropapismus waren, so steckten sie sich hinter den kaiserlichen Statthalter Demosthenes und dieser klagte auf der Provinzialsynode zu Ankyra 375[326]) den Gregor an und die Synode, aus feilen Arianern bestehend, entsetzte den Nyssener, verurtheilte ihn zur Verbannung und bestellte zu seinem Nachfolger[327]) ein unwürdiges Subject, einen entlaufnen Sklaven (*ἀποδράντα μὲν τοὺς ἑαυτοῦ δεσπότας*). Zwar legte sich der Metropolit für seinen mißhandelten Amtsbruder und Bruder energisch ins Mittel. Im Namen des gesammten rechtgläubigen Episcopates von Kappadokien schrieb er den schönen Brief an den Demosthenes,[328]) in welchem er zuerst die nichtigen Vorwände der Entsetzung entkräftigte. Bezüglich der Kassen solle man die Kirchenrentner visitiren, die zur Rechenschaft bereit seien (*οἱ ταμίαι τῶν ἱερῶν χρημάτων ἕτοιμοι δοῦναι λόγον τῷ βουλομένῳ*), bezüglich der Ordination solle man nicht den Nyssener angreifen, sondern die, die ihn ordinirt (*οἱ χειροτονήσαντες αἴτιοι*). In beiden Fällen werde sich sofort die absolute Grundlosigkeit der Anschuldigungen herausstellen. Natürlich nützte der Brief Nichts. Demonsthenes ließ sich nicht umstimmen[329]) *ἀγώγιμον δὲ προςέταξε γενέσθαι τὸν ἀδελφὸν τὸν ἐμόν*. Bei dem Transport in die Verbannung benahmen sich übrigens die Schergen so brutal, daß sich ihnen Gregor in Kraft seines guten Gewissens durch die Flucht entzog.

Wie trug nun Gregor sein Exil?

Es mag ihm wohl manchmal auch die Anfechtung das Herz bestürmt haben. Er muß einmal dem Nazianzener gegenüber geklagt

[326]) Hefele I, p. 717.
[327]) Basileios Epist. 239.
[328]) Ibidem 225.
[329]) Ibidem 239.

haben, daß er einem gegen die Wogen treibenden Holze gleiche, sonst würden wir den schönen Trostbrief nicht verstehen, den der Freund dem Freunde geschrieben.[330]) *Δυςχεραίνεις τῇ περιόδῳ καὶ ἀστατεῖν σεαυτῷ φαίνῃ, καθάπερ τῶν ξύλων, ἃ καθ' ὑδάτων φέρεται,* aber Gregor weiß auch seinen Namensvetter fein zu trösten: *Μηδαμῶς ὦ θαυμάσιε, τῶν μὲν γὰρ ἀκούσιος ἡ φορὰ, σοῦ δὲ κατὰ θεὸν ἡ περίοδος.* Im Ganzen aber ist die Grundstimmung des Exuls gewiß eine friedliche gewesen. Schreibt doch Basileios an seinen Freund Amphilochios von Ikonion[331]) *καὶ γὰρ καὶ ὁ ἀδελφὸς διάγει ἄνετος.*

Fürs Reich Gottes war die Verbannung, die volle drei Jahre gedauert, außerordentlich fruchtbar. In diese Zeit fällt die folgenschwerste, gesegnetste Arbeit Gregors. Zwar das umfangreichste polemische Hauptwerk gegen den Eunomios hat er später und erst nach des Basileios Tode geschrieben, ebenso seine feinen anthropologischen Studien, vielleicht auch die exegetischen Hauptschriften, aber — dessen sind wir uns aus innern Gründen ganz gewiß geworden — seine dogmatischen Hauptschriften, die wir im Cap. I namhaft gemacht haben, hat er sicher während des Exils geschrieben und grade sie sichern ja dem Nyssener eine unverlierbare Ehrenstelle unter den Theologen ersten Ranges. Basileios und Makrina durften sich noch von ganzer Seele mitfreuen an ihres Bruders wachsender Bedeutung und der große Cäsareenser erquickte sich, je mehr sein gebrochner Leib des Heimgangs wartete, an der schönen Hoffnung, daß der Bruder zum Erben des Kampfes herangereift sei.

Cap. VII. Rückkehr und schweres Geben.

Als Valens in der Gothenschlacht bei Adrianopel geblieben war, kehrte Gregor im Herbst 378 in sein Bisthum zurück. Seine Heimkehr glich einem Triumphzuge. Einen treuen Bischof hatte die Gemeinde einst in die Verbannung ziehen sehen, einen gefeierten Theologen sah sie zurückkehren. So sehr aber auch Gregors bischöfliches Herz über diese Wendung jubelte, so sehr sollte sein Bruderherz bald zu schwerem Geben sich rüsten. Am 1. Januar 379 ging der große Basileios selig heim.

---

[330]) Gregor Nazianz Epist. ad Nyss. Bas. 1550 p. 326.
[331]) Basileios Epist. 221.

Der Bruder Gregor hielt ihm die berühmte Trauerrede, die wir in der vita Basilii gewürdigt und oft citirt haben. Dieser Schlag beugte persönlich den Nyssener tief — einen solchen Bruder giebt man eben nicht ohne tiefes Herzeleid — amtlich aber hob er ihn zu immer größerer Spannkraft, weil er sich als den berufnen Erben der Lebensarbeit des großen Bruders ansah. Nun schloß sich auch der Nazianzener fest an den Nyssener an. Er suchte in ihm einen Ersatz für den herrlichen Freund. Es klingt ergreifend, wenn der Nazianzener schreibt:[332]) *πλὴν τῆς σῆς συνουσίας καὶ ὁμιλίας, ἣν ἀντὶ πάντων ὁ μακάριος ἡμῖν καταλέλοιπεν, ἵνα ἐν σοι τὰ ἐκείνου καθορῶντες, ὡσπερεὶ ἐσόπτρῳ καλῷ τε καὶ διαυγεῖ κἀκεῖνον ἔχειν νομίζωμεν.* Es ist ja zugleich ein köstliches Ehrendenkmal, welches der Nazianzener dem andern Gregor setzt. Ein Spiegel zu sein, in welchem Gregor von Nazianz den großen Basileios wieder fand, das mußte ja für unsern Gregor eine wahre Herzensfreude sein.

Die Ereignisse drängten jetzt mächtig auf einander. Die Nikäner mußten sich sammeln zur Entscheidungsschlacht und weil der andre Gregor jetzt in Constantinopel als Administrator der Anastasiakirche arbeitete, mußte für Asien jetzt Gregor von Nyssa der Führer und Rufer im Streit sein. Darum finden wir ihn 8 Monate nach des Basileios Heimgang im September 379[333]) auf einer Synode zu Antiocheia am Orontes, wo sich 146 rechtgläubige orientalische Bischöfe wahrscheinlich unter des Nysseners Vorsitz versammelt hatten. Das war der große Kriegsrath, in welchem der Schlachtplan zum Entscheidungskampfe gefaßt wurde. Direct von der Antiochenischen Synode reiste Gregor nach Amisa am Iris, um die Schwester Makrina zu besuchen. Er kam grade zurecht, um ihr die Augen zuzudrücken. Er hatte noch an ihrem Sterbebett Stunden seligster in Christo geadelter Gemeinschaft gefeiert und den bräutlichen Siegeskampf dieser Phöbe mit angeschaut. Er hielt ihr die Leichenpredigt und schrieb ihre vita, die wir in dem Abschnitt Makrina gewürdigt haben.

Es war für den Nyssener eine große Gnade vom Herrn, daß die Zeit unmittelbar nach diesem doppelten schweren Geben große Anforderungen an ihn stellte und ihn hinderte, der Trauer um die beiden

---

[332]) Gregor Naz. Epist. ad Nyss. Basil. p. 327.

[333]) Hefele I, p. 718, wo übrigens fälschlich September 378 steht, während es natürlich heißen muß 379. Es ist wohl kein lapsus calami des gründlichen Historikers, sondern ein einfacher Druckfehler.

lieben Todten allein zu leben. Die Zeit war groß. Gratian, selbst Mitkämpfer, hatte den General Theodosius zum Augustus des Ostens erhoben. Dieser berief nun das zweite oikumenische Concil nach Constantinopel im Jahre 381 und wenn auch hier nicht der richtige Ort ist, die Geschichte dieses Concils überhaupt zu geben, so haben wir doch zuzusehen, welche Stellung der Nyssener auf diesem Concil gehabt.

Cap. VIII. Auf dem oikumenischen Concil.

Des Nysseners Stellung war auf dem Concil von vornherein eine hochbedeutende. Trat er doch mit dem ganzen Gewicht des reichbegnadeten und hochgelehrten Theologen in die Verhandlungen ein. Zwar den Vorsitz hat er nicht geführt, wie noch Kurtz[334]) behauptet. Hefele[335]) hat überzeugend den Nachweis geführt, daß zuerst Meletios von Antiocheia, und nach dessen Tode Gregor von Nazianz und endlich nach dessen Rücktritt sein Nachfolger Nektarios von Constantinopel der Synode präsidirt. Den Vorsitz hätte man ja dem Nyssener nur übertragen können unter schwerer Verunglimpfung der kirchenrechtlich sanctionirten Prärogativen der Patriarchen. Dagegen übertrug die Synode dem Gregor von Nyssa das Ehrenamt, ihrem heimgegangnen ersten Präsidenten Meletios von Antiocheia die Leichenpredigt[336]) zu halten, und feierte ihn dadurch als ersten Prediger unter den Synodalen. Endlich übertrug die Synode dem Nyssener den hohen Ehrendienst, die pneumatologische Erweiterung des Nikänischen Symbolums zu redigiren. Dies bezeugt Nikephoros:[337]) *καὶ τὴν τοῦ παναγίου πνεύματος δόξαν ὡς ἰσότιμον καὶ ὁμόδοξον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ τῷ θείῳ συμβόλῳ τῆς ἐν Νικαίᾳ πίστεως προσετίθεσαν, τοῦ Νύσσης Γρηγορίου τὸ λεῖπον τῷ ἱερῷ συμβόλῳ ἀναπληρώσαντος.* Spätere[338]) freilich vindiciren diese Ehre dem Nazianzener, aber aus äußeren und innern Gründen zu Unrecht. Als das Symbolum redigirt wurde, war ja der Nazianzener schon aus der Synode geschieden. Dies der äußere Haupt-

---

[334]) Kurtz Lehrbuch der Kirchengeschichte 1857 § 80, 4.

[335]) Hefele Conciliengeschichte II, p. 5.

[336]) Gregor Nyss. Tom. III, p. 587 ff.

[337]) Nikephoros Callist. hist eccl. lib. XII, c. 13.

[338]) Unter anderen Marcus Eugenikus Conc. Flor. sess. XXIII, bei Harduin. Tom. IX, p. 294.

grund gegen die Nazianzenische Autorschaft. Nirgends in Gregors Schriften findet sich das Constantinopolitanum erwähnt, das wäre aber völlig unmöglich, wenn der Nazianzener der Verfasser wäre. So viel Gelehrtenstolz hatte selbst ein Gregor noch, um ein Geisteskind nicht zu ignoriren, welches so tief in die Geschichte des Reiches Gottes einschnitt. Die Diction des Zusatzes ist aber auch durchaus nicht Nazianzenisch. Dies die innern Gründe gegen die Autorschaft des Gregor von Nazianz.

Dagegen giebt es nicht den geringsten verständigen Grund an des Nikephoros Angabe zu zweifeln, da alle äußeren und innern Gründe für die Autorschaft des Nysseners sprechen. Bei der Wahl des Redactors entschied ja nicht der Glanz des Stuhles, sondern die Kraft der Theologie, nicht das hierarchische Recht, sondern die innre theologische Berechtigung. Es war demnach nur natürlich, daß die Väter dem Nyssener dies Amt übertrugen und so seiner mächtigen theologischen Arbeit das Siegel oikumenisch-synodaler Anerkennung aufdrückten. Der Kenner Nyssenischer Theologie wird in dem für das Symbolum characteristischen Zusatz: *τὸ λαλῆσαν δία τῶν προφητῶν* eine innre Bestätigung der Autorschaft des Nysseners finden müssen. Grade ihn, den evangelischsten der drei Kappadoker, der's ja klar ausgesprochen hat,[339] *καλῶς ἔχειν φημὶ, πρὸς τὰς τοῦ εὐαγγελίου διὰ παντὸς ἀποβλέπειν φωνάς* mußte das Gewissen treiben, im dritten Articel Zeugniß abzulegen von dem hohen Gotteswerke des heiligen Geistes, von der Theopneustie der Schrift. Ihm mußte es Herzensbedürfniß sein, dem Fundamentalarticel von der Inspiration einen oikumenisch symbolischen Ausdruck zu verleihen. Dazu kommt, daß die Diction des dritten Articels im Mathema von Constantinopel im strengsten Sinne des Wortes Nyssenisch ist. Es ist die centnerschwere, brachylogische, reife klare Sprache des großen Dogmatikers, der das Facit seines tiefen Forschens und heißen Ringens mit der vornehmen Sicherheit des Mathematikers zieht.

Wir halten also das Resultat für gesichert, daß der Nyssener das Symbolum redigirt hat. So durfte er den Niederschlag seiner Theologie für die Kirche Christi verewigen und an ihrem symbolischen Schatze mit arbeiten. So oft am heiligen Pfingstfest ein Diener am Wort die volle wesensebenbürtige Gottesherrlichkeit des heiligen Geistes bezeugt, muß er mit bewegtem Dank des herrlichen Nysseners gedenken, der die

---

[339]) Gregor Nyss. Tom III, *περὶ τῶν ἀπιόντων*.

Fundamente dieses hohen Artikels in den symbolischen Schatz der ganzen Christenheit hineingearbeitet.

Noch eine ganz besondre Ehre und Anerkennung widerfuhr nach dem Concil dem Nyssener durch den Kaiser Theodosius. Durch das Decret vom 30. Juli 381[340]) setzte der Kaiser ausdrücklich fest, welche Bischöfe als Säulen der Rechtgläubigkeit zu gelten hätten. Unter diesen figurirt denn auch Gregor von Nyssa. In Bezug auf diesen Punkt hat Sokrates[341]) eine arge Confusion angerichtet. Er berichtet, das Concil habe Patriarchen eingesetzt und die Eparchien vertheilt resp. abgegrenzt (*καὶ πατριάρχας κατέστησαν διανειμάμενοι τὰς ἐπαρχίας*) und da seien denn mit Patriarchenrechten für die Pontische Dioecese begabt worden: *Ἑλλάδιος ὁ μετὰ Βασίλειον Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας ἐπίσκοπος, Γρηγόριος ὁ Νύσσης ὁ Βασιλείου ἀδελφὸς καὶ Ὀτρήϊος ὁ τῆς ἐν Ἀρμενίᾳ Μελιτηνῆς.* Davon steht aber in den Kanones des Concils kein Wort. Der Kanon II[342]) setzt nur fest, daß die Patriarchate ihre Angelegenheiten innerhalb ihrer Grenzen ordnen und nicht über dieselben hinausgreifen sollten. Es sollten fremde Bischöfe nur auf Grund ordentlicher Berufung extra Dioecesin einen Act vollziehen dürfen. Diese Bestimmung war nöthig, weil Petros von Alexandreia durch die unberufne Weihe des Kynikers Maximus zum Patriarchen von Constantinopel schweres Ärgerniß gegeben hatte. Weiter bestimmt der Kanon III,[343]) daß der Bischof von Constantinopel den Rang gleich hinter dem römischen haben sollte (*ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην*). Mehr hat die Synode selbst in kirchenrechtlicher Hinsicht nicht sanctionirt, Namen einzelner Bischöfe hat sie überhaupt nicht genannt. Sokrates muß also hier aus einer trüben Quelle geschöpft haben. Dagegen stellt ganz richtig das Verhältniß Sozomenos[344]) dar. Er sagt, der Kaiser habe die Synodalbeschlüsse bestätigt (*καὶ ὁ βασιλεὺς ἐπεψηφίσατο*) und ein Gesetz gegeben (*νόμον ἔθετο*), in welchem er diejenigen als rechtgläubig anerkennt, welche in Kirchengemeinschaft ständen mit: Nektarios von Constantinopel, Timotheos von Alexandreia, Diodor von Tarsos, Pelagios von Laodi-

[340]) Hefele II, p. 28.
[341]) Sokrates hist. eccl. V, 8.
[342]) Hefele II, p. 15.
[343]) Ibidem p. 17.
[344]) Sozomenos VII, 9.

cea, Amphilochios von Ikonion und für die Pontische Dioecese von Bithynien bis Armenien hin: Helladios von Cäsarea, Gregor von Nyssa und Otreïnos von Melite.[345]) Sozomenos fügt hinzu: *τούτους γὰρ καὶ ὁ βασιλεὺς ἐπῄνεσεν ἰδὼν καὶ συγγενόμενος καὶ δόξα ἀγαθῇ περὶ αὐτῶν ἐκράτει, ὡς τὰς ἐκκλησίας εὐσεβῶς ἀγόντων.* Der Ruf ihrer reinen Theologie und ihrer bewährten Hirtentreue bewog also den Kaiser, ihnen eine solche moralische Autorität beizulegen, denn eine kirchenregimentliche Prärogative war ihnen damit nicht verliehen. Die Weisheit des Kaisers zeigt sich übrigens in dieser Maßregel in hohem Grade. Im Kanon I[346]) war verurtheilt worden:

> *πᾶσα αἵρεσις καὶ ἰδικῶς τὴν τῶν Εὐνομιανῶν, εἴτουν Ἀνομίων καὶ τὴν τῶν Ἀρειανῶν εἴτουν Εὐδοξιανῶν καὶ τῶν Ἡμιαρειανῶν, ἤγουν Πνευματομάχων καὶ τὴν τῶν Σαβελλιανῶν Μαρκελλιανῶν καὶ τὴν τῶν Φωτεινιανῶν καὶ τὴν τῶν Ἀπολλιναριστῶν.*

Nun gab es eine ganze Anzahl von Bischöfen, die zwar in ihrem Hirtenamte treu waren, und die von der Häresie Nichts wissen wollten, denen aber derjenige Grad gründlicher theologischer Durchbildung fehlte, um beispielsweis die scharfe Unterscheidung zwischen dem Markellianismus und der Orthodoxie vollziehen zu können. Diesen Bischöfen erwies Theodosius eine Wohlthat, wenn er für sie neben die Thesis der Orthodoxie deren Praxis in der Person rechtgläubiger Kirchenhäupter stellte. Der Nazianzener fehlt in dem Katalog darum, weil er ja nach seinem Rücktritt vom Patriarchat eben ins Privatleben zurückgekehrt war. Da es sich aber für den Kaiser darum handelte, active exemplarische Bischöfe zu nennen, so konnte hier eben Gregor von Nazianz nicht genannt werden. Übrigens hebt sich unter den Genannten Gregor von Nyssa weit ab und nur der einzige Amphilochios ist ihm als Theologe innerlich ebenbürtig. Persönlich lauter und in der Lehre rein waren aber Alle. Nur von dem einen Helladios werden wir später einen unschönen Einzelzug berichten müssen.

---

[345]) Wenn Sozomenos schreibt Otreïnos von Melite, so meint er denselben Mann, den Sokrates Otreïos von Melitene nennt.

[346]) Hefele II, p. 14.

Cap. XI. Visitationsreise nach Jerusalem.

Eine noch größere Auszeichnung aber erwies das Concil[347] dem Gregor dadurch, daß es ihm den Auftrag ertheilte, eine Visitationsreise durch Arabien nach Jerusalem zu machen.[348] Dort war der berühmte Katechet und Dogmatiker Kyrillos[349] in Mißhelligkeiten gerathen. Schon vorher hatten die Streitigkeiten mit Akakios von Cäsarea[350] dem Kyrill das Leben sehr schwer gemacht und seine zweimalige Absetzung bewirkt. Jetzt beschuldigte man ihn fälschlich einer Hinneigung zum Apollinarismus und dies bestimmte das Concil zur Abordnung des Gregor. Die Wahl des Vermittlers machte dem Concil alle Ehre. Zu dem angegriffnen Dogmatiker entsenden die Väter als Botschafter den größten Dogmatiker, den sie haben und zugleich den lautersten, selbstlosesten Character. Kyrill durfte also von vornherein völlig sicher sein, daß seine Sache von der sachkundigsten und reinsten Hand geregelt werden würde. Die Verhandlungen führten zum Ausgleich. Gregor erkannte unumwunden die Rechtgläubigkeit des Kyrillos an.

Dem von Herzen demüthigen Nyssener mag bei dieser Visitationsreise wunderbar genug zu Muthe gewesen sein. Theodosius hatte ihm einen kaiserlichen Staatswagen[351] zur Verfügung gestellt. Wie so ganz anders war's gewesen vor 7 Jahren, als ihn die Söldner des Demosthenes von Nyssa fortschleppten. Wenn er die beiden Fahrten mit einander verglich, so waren sie ihm freilich eine äußre Signatur der total veränderten innern Situation und mußten ihn zu herzlichem Preise

---

[347] Gregor Nyss. Tom. III, p. 653 D:
ἐγένετο τῆς ἁγίας συνόδου διορθώσεως ἕνεκεν τῆς κατὰ τὴν Ἀραβίαν ἐκκλησίας μέχρι τῶν τόπων γενέσθαι.

[348] Böhringer VIII, p. 34 ff.

[349] Gregor Nyss. l. l. *διὰ τὸ εἶναι αὐτῶν ἐν ταραχῇ τὰ πράγματα καὶ χρῄζειν τοῦ μεσιτεύοντος*

[350] Die unklare Bestimmung des Kan. VII. des Nik. Concils, nach welchem auf der einen Seite dem Bischof von Jerusalem der Ehrenplatz hinter den Bischöfen von Rom, Alexandreia und Antiocheia angewiesen, auf der andern Seite er aber weiter dem Metropoliten von Cäsarea untergestellt wurde, war die äußere Veranlassung zu dem bittern Streit zwischen dem Kyrill und Akakios gewesen.

[351] Gregor Nyss. l. c. *καὶ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως παρασχομένου τὴν εὐκαλίαν τῆς ὁδοῦ διὰ δημοσίου ὀχήματος.* In diesem Staatswagen saßen Gregor und seine Begleiter, Psalmen singend: *διὰ πάσης τῆς ὁδοῦ συμψαλλόντων πάντων καὶ συννηστευόντων τῷ κυρίῳ.*

für die großen Dinge, die der Herr an seiner rechtgläubigen Christenheit gethan, stimmen. Eine liebliche theologische Frucht seiner Reise war es auch, daß er die dort empfangnen Eindrücke niederlegte in der kleinen Schrift:

Περὶ τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα.

Diese Schrift verdient mit Recht die höchste Beachtung. Gregor urtheilt mit großer Unbefangenheit und evangelischer Klarheit über den Werth der Wallfahrten nach dem heiligen Lande. Seit dem die Kaiserin-Mutter Helena ihre Pilgerreise dahin gemacht, lag die Gefahr nahe, den Werth einer solchen Jerusalemsfahrt zu überschätzen. Wir müssen daher dem Nyssener dankbar sein, daß er einen Weck- und Mahnruf hat hinausklingen lassen. Zwar würdigt er vollkommen die mächtigen Impulse, die der inwendige Mensch beim Betreten der heiligen Stätten, da unsres Herrn Fuß gewandelt, empfängt, aber er leugnet entschieden, daß in einer solchen Wallfahrt etwas Verdienstliches liege. Auch hier ist also der Nyssener ein treuer Zeuge evangelischer Wahrheit.

Cap. X. Der Feierabend. 383—395.

Über die Feierabendstunden Gregors ein vollständiges geschichtliches Tableau herzustellen, ist sehr schwer, weil wir zwar einzelne sich besonders abhebende Momente der letzten Jahre genau kennen, dazwischen aber Abschnitte liegen, von denen wir so gut, wie gar Nichts wissen. Wir denken uns diejenigen Abschnitte seines Feierabendlebens, die nicht durch Ereignisse von allgemeinerer Wichtigkeit gekennzeichnet sind, einfach ausgefüllt durch stille und gesegnete Arbeit in Nyssa. Dort hat er seine Heerde treu geweidet, dort hat er die Bischöfe und Kleriker, die bei ihm theologischen Beirath suchten, in Christo gestärkt und in der heilsamen Lehre gefestigt. Dort hat er einen in die Tiefen der heiligen Theologie eindringenden Briefwechsel mit seinem Bruder Petros von Sebaste geführt, dort hat er sein polemisches Hauptwerk gegen den Eunomios beendigt, das Werk, welches wir unbedenklich ein Meisterwerk christlicher Apologetik nennen und dessen eingehendes Studium wir jungen Theologen aufs Dringendste hiermit empfehlen. Gegen den Arianismus und seine sämmtlichen Spielarten, ja gegen jede Form von Naturalismus und Rationalismus führt Gregor wahrhaft vernichtende Streiche. Sein heller hoher tiefer Geist deckt mit schonungsloser Energie die letzten

Consequenzen des Arianismus auf. Sein dogmatisches Genie construirt dagegen aus der Schrift und aus der innersten Herzenserfahrung heraus in herrlichster Geschlossenheit das System der Orthodoxie. Wir kennen in der gesammten theologischen Literatur nur ein Seitenstück zu des Nysseners Ἀντιῤῥητικός. Wir meinen das Examen von Martin Kemnitz. Freilich die Situation, welche von ihnen vorausgesetzt wird, ist in beiden Schriften eine andre. Dort handelt es sich um die sieghafte Behauptung der vollen Christologie gegen den Arianismus, hier um die Beschirmung der siegesfrohen Soteriologie gegen den Pelagianismus. Aber aus der Congenialität der beiden Kämpen Gregor und Kemnitz resultirt trotz aller Verschiedenheit der Situation doch eine große Wahlverwandtschaft ihrer beiden apologetischen Riesenwerke. Es wäre ein unberechenbarer Segen, wenn die beiden polemisch-apologetischen Meisterwerke des vierten und sechzehnten Säculums nicht länger Güter todter Hand blieben, sondern zu Nutz und Frommen eines frischen fröhlichen Kampfes säcularisirt würden. Mir ist unter 25 Vicaren, die unter meinen Augen gearbeitet haben, einer vorgekommen, der das Examen kannte und wirklich gelesen hatte, keiner der den Ἀντιῤῥητικός kannte. Das wolle der Herr bessern. Er will ja nicht, daß ausgezeichnete Waffen ungenützt in der Rüstkammer hängen.

Auf der Synode, welche 382 in Constantinopel gehalten worden ist, kann der Nyssener nicht gegenwärtig gewesen sein, weil sie in die Zeit seiner Visitationsreise ins heilige Land fällt. Dagegen ist er unbedingt auf der Constantinopolitanischen Synode anwesend gewesen, die im Jahre 383 stattfand und welche Theodosius[352]) zu dem Zwecke zusammenberief, um noch einmal eine dogmatische Überwindung des Arianismus aller Spielarten zu versuchen, nachdem er symbolisch überwunden war im Jahre 381. Eine solche Synode war das rechte Terrain für den Nyssener. Hier fanden sein dogmatisches Genie und seine liebreich werbende Persönlichkeit gleiche Arbeit. Wirklich hat er auch in die Verhandlungen tief eingegriffen. Hier hat er die herrliche Rede:

Περὶ θεότητος υἱοῦ καὶ πνεύματος[353])

gehalten, die zu seinen größten Leistungen gehört. Reich die Synode, auf welcher in die geschäftsmäßigen Verhandlungen ein solch klarer Posaunenstoß hineinschallen durfte.

---

[352]) Hefele II, 38 ff.

[353]) Gregor Nyss. Tom. III, p. 464.

Im Jahre 385 ist Gregor wieder in Constantinopel. Diesmal hatte er seinem kaiserlichen Gönner Theodosius zwei geistliche Liebesdienste ersten Ranges, aber schwerster Art zu erweisen. Er hatte die Leichenpredigt zu halten über dem frühgebrochnen lieblichen Knöspլein der kaiserlichen Princessin Pulcheria und nicht lange darauf wieder die Leichenpredigt über dem Sarge der hochsinnigen Kaiserin Flacilla. Beide Reden, die glänzende Perlen der Casualberedsamkeit und zugleich kräftige Zeugnisse von Christo über den Gräbern sind und in denen sich auch der durch und durch lautre Character Gregors in höchster Schöne zeigt, weil er den kaiserlichen Leidtragenden auf der einen Seite behandelt eben als ein tiefgebeugtes, trostbedürftiges christgläubiges Gemeindeglied und doch auf der andern Seite getragen ist von dem hohen Bewußtsein, dem gekrönten praecipuum membrum ecclesiae den seligen Trost des Wortes Gottes reichen zu dürfen, sind von uns schon in der vita Theodosii eingehend gewürdigt worden.

Im Jahre 388 mußte Gregor seine Theosebeia dem Herrn zurückgeben und er war nun im eignen Hause ganz vereinsamt. Ein Viertelsäculum beinahe hatte er mit seinem ehelichen Gemahl zusammenpilgern dürfen.

Noch zweimal aber forderte der Herr von ihm ein schweres Geben.

Im Jahre 390 ging der große Nazianzener heim, der Freund, der ihn den Rhetor einst in den Kirchendienst zurückgeführt, der ihn so tief und herrlich bei der Gattin Heimgang getröstet, dem er zuletzt so viel gewesen, dem er den Basileios innerlich hatte ersetzen müssen.

Nur eine von den Kappadokischen Eichen Gottes stand außer Gregor noch, der Bruder Petros von Sebaste, aber auch diesen sollte er bald geben. Im Jahre 393 ging er heim. Es sollte ein Band irdischer Liebe nach dem andern sich lösen, damit nichts anderes übrig bleibe, als das bräutliche Harren auf den Herrn.

Bei dem Begräbniß des Petros sollte Gregor auch noch eine tiefschmerzliche Erfahrung machen. Sein Verhältniß zu

Helladios

dem Metropoliten von Cäsarea, dem Nachfolger des Basileios, hatte sich getrübt. Dieser ehrgeizige Mann mochte es schwer empfinden, daß bei dem oikumenischen Concil der Kaiser den Nyssener als eine Säule der Pontischen Diökese feierlich proclamirt und ihm, wie sich Gregor selber ausdrückt,[354]) gleiche Prärogative verliehen (ἴση παρὰ συνόδου καὶ

[354]) Gregor Nyss. ad Flavian. Tom. III, p. 650.

μία γέγονεν ἀμφοτέρων ἡμῶν ἡ προνομία) und da an wirklicher Bedeutung Gregor dem Helladios in jeder Hinsicht weit überlegen war, mochten wohl die Pontischen Bischöfe sich vorzugsweis, wenigstens in theologicis an den Nyssener halten und nur in ecclesiasticis ihren Metropoliten consultiren. Den edlen Nyssener, der sicherlich ohnehin geneigt war, den Nachfolger auf dem Stuhl von Cäsarea nach den Maßen des großen Basileios zu messen, drückte das und als er bei der Trauerfeier für Petros erfahren, daß Helladios in der Nähe weile, um ein Martyrerfest zu feiern, eilte er zu ihm. Zuerst zu Wagen, dann in den Bergen zu Pferde und endlich in den Hochbergen zu Fuß durcheilte er eine weite Strecke und traf in dem Flecken Andumokinoi den Metropoliten mitten in der Feier. Hier benahm sich nun Helladios unbeschreiblich hochmüthig. Zuerst ignorirt er den großen Theologen und läßt ihn gar nicht vor, endlich thut er das zwar, nöthigt ihn aber nicht einmal zum Sitzen. Schwerbetrübt, tiefverletzt, todtmüde und hungrig tritt Gregor den Rückweg an. Wir wollen das unerquickliche Bild nicht weiter ausmalen. Wer es genau kennen lernen will, der lese den Brief Gregors an Flavian und vergleiche Böhringer. Ein Jahr nach des Petros Heimgang finden wir den Nyssener auf der Synode zu Constantinopel. Hier im Jahre 394 handelte es sich um Beilegung eines Bostrenischen Streitfalles. Das war Gregors letzte Reise. Bald nach seiner Rückkehr fuhr er selig heim in die ecclesia triumphans, der letzte und größte der drei großen Kappadoker.

Vierter Abschnitt.

Makrina.

Cap. I. Zur Orientirung.

Es ist dem Geschichtsschreiber völlig unmöglich, das mächtige geistliche Leben des vierten Säculums richtig zu beleuchten, ohne das Bild der Jungfrau recht gezeichnet zu haben, die einen zwar nur mittelbaren, aber doch außerordentlich tiefgreifenden Einfluß auf das am Ausgang des vierten Jahrhunderts nach der Niederkämpfung der Häresie sich entfaltende Glaubensleben gehabt hat. Wir meinen die Makrina. Abgesehen von der gebenedeiten Jungfrau Maria, die sich um ihrer specifischen Dignität willen jeder Vergleichung mit andern Jungfrauen entzieht, kennen wir keine Jungfrau in der gesammten Reichsgeschichte, die so tiefe Segensspuren ihrer Arbeit hinterlassen hätte. Zwar nach der asketischen Seite ihres Wesens hat sie viele Nachfolgerinnen gehabt. In diesem Stück wird ihr Specificum immer nur bleiben, daß ihre Askese durch und durch evangelisch lauter gewesen ist und viel mehr zu vergleichen dem evangelischen Diakonissenthum, als dem späteren mittelalterlichen Nonnenwesen. In einem Stück aber steht Makrina gradezu einzig da unter den Töchtern. Sie hatte ein wunderbar feines, volles und tiefes Verständniß für die hohen Mysterien der heiligen Theologie, und blieb doch auch in diesem Stück durch und durch Weib. Sie hielt sich in der Sphäre der Receptivität. Aus dieser ist sie mit alleiniger Ausnahme der eigentlichen Sterbestunde, deren Majestät ja wohl Schranken zu durchbrechen verstattet, nie herausgetreten, in dieser aber war sie gradezu wunderbar leistungsfähig. Wenn die großen Brüder Basileios und der Nyssener eine ihrer dogmatisch-polemisch-apologetischen Hauptschriften geschrieben hatten, mußten sie allerdings stark zweifeln,

ob von ihren semiarianisch inficirten bischöflichen Amtsbrüdern viele sie zunächst verstehen würden, aber darnach brannten sie vor Verlangen, der Schwester ihre Werke vorzulesen. Wenn deren Augen leuchteten, oder sich gar mit Freudenthränen füllten, da schöpften die Brüder aus dieser wortlosen Kritik die köstliche Gewißheit, daß der Herr sie bei ihrer Arbeit auf Adlersflügeln getragen. Sie wußten unter allen Umständen, daß es ein Herz gab, in welchem sie unbedingtes Verständniß auch für ihr theologisches Ringen voraussetzen durften. Das war für Basileios eine Freude ersten Ranges, denn dieser ging ja unvermählt durchs Leben, aber auch der Nyssener, dem doch in der Theosebeia viel bescheert war, konnte die Gewißheit, von der Schwester verstanden zu werden, nicht entbehren. Auch ihm blieb Makrina die erste kritische Instanz. Nehmen wir noch dazu, wie wir im Einzelnen nachweisen werden, daß der Makrina der selige Beruf zu Theil geworden ist, in die innre Lebensgeschichte aller vier Brüder in entscheidenden Momenten bestimmend einzugreifen, daß sie alle vier fürs Reich Gottes entweder gewonnen, wie den Naukratios und den Petros, oder bei der Fahne Christi erhalten, wie den Basileios, oder für die Fahne Christi wiedergewonnen, wie den Gregor, so verstehen wir es vollkommen, daß Makrina bis an ihren seligen Heimgang der eigentliche Mittelpunkt, das geistliche Haupt dieses reichen Bekennerhauses geblieben ist. Treue Knechte Gottes können große Dienste vergessen, die ihnen Andre geleistet, denn sie tragen ja auch von Natur Adams Art an sich, aber eines Dienstes können sie nie vergessen. Wer sie zu Christo geführt, wer sie bei Christo festgehalten, dessen Name bleibt unverlierbar in ihren Herzen geschrieben. Aus diesem tiefinnerlichen, christlich psychologischen Motive stammt der Brüder innre Stellung zu Makrina und ihr Urtheil über Makrina, welches ja freilich den Schein hyperbolischer Plerophorie nicht immer vermeidet. Wir registriren, daß auch Böhringer[355]) Makrina ausdrücklich als das „geistige Haupt" der Familie bezeichnet. Um dieses mächtigen Einflusses auf die Brüder willen hätte die vita der Makrina auch als Einleitung zur Geschichte der großen Kappadoker am Anfang dieses Buches ihre Stelle finden können; wenn wir sie als Ausleitung ans Ende der ersten Abtheilung verweisen, so haben wir dadurch abbilden wollen, daß sie sich niemals als Kämpferin vor die Brüder gestellt, sondern daß sie immer als Beterin hinter den Brüdern gestanden.

[355]) Böhringer VIII, p. 33.

Cap. II. Die Kindheit.

Wir kennen die äußre und innre Geschichte der Makrina genau aus der Biographie, die wir dem Nyssener[356]) danken. Alle Citate, die aus dieser Schrift entlehnt sind, geben wir ohne Angabe der Seitenzahl, weil wir dadurch die theologischen Leser freundlich laden wollen, dies aus dankbarem Bruderherzen quellende mit hohem Schwunge geschriebne Werk im Zusammenhange zu lesen, und wir verweben im Lebensbilde der Makrina die Citate nicht in den Text, sondern geben sie in den Anmerkungen, um diesen Abschnitt unsres Buches auch Pfarrfrauen zugänglich zu machen.

Wie im Leben des Apostelschülers Timotheus die Großmutter Loïs und die Mutter Eunike eine entscheidende Rolle gespielt, so im Leben der Makrina die Großmutter Makrina und die Mutter Emmelia. Von der Ersteren sagt der Enkel Gregor: Makrina aber war unsres Vaters Mutter geboren in den Confessorenzeiten, im Kampfe gestählt unter den Verfolgungen. Ihr Vater war Märtyrer.[357]) Von der Mutter Emmelia, die übrigens unter ihren Ahnen einen Märtyrer[358]) zählte, erfahren wir, daß sie frühe elternlose Waise geworden.[359]) Bei dem Rufe ihrer Schönheit warben um die erblühende Jungfrau viele.[360]) Sie wählt einen Gatten, der ausgezeichnet ist durch die Würde seines Wandels,[361]) den Notar Basileios. Das erste Kind dieser Ehe war Makrina.[362]) So hieß der Tochter öffentlicher Name, zu dem sie in Folge einer Vision der kreisenden Mutter noch den Arkan-Namen Thekla erhielt zu Ehren der gleichnamigen gefeierten Märtyrerin. Ihre Kinderjahre verbringt Makrina unter den Augen ihres geistvollen, gelehrten, gottseligen Vaters Basileios, dessen Advocatenhaus zu Cäsarea in Kappadokien der Mittelpunkt eines geistig und geistlich reichen Lebens war,

---

356) Gregor Nyss: *Εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης, ἀδελφῆς τοῦ μεγάλου Βασιλείου* Tom. II, p. 177—204.

357) *Τῶν μὲν τοῦ πατρὸς γονέων διὰ τὴν εἰς Χριστὸν ὁμολογίαν δεδημευμένων.*

358) *Τοῦ δὲ κατὰ μητέρα προπάτορος ἐκ βασιλικῆς ἀγανακτήσεως ἀνῃρημένου.*

359) *Ὀρφανὴ ἐξ ἀμφοτέρων ἦν.*

360) *Καὶ πολλοὺς ἡ φήμη τῆς εὐμορφίας πρὸς τὴν μνηστείαν συνήγειρε.*

361) *Ἐπὶ σεμνότητι βίου γνωριζόμενος.*

362) *Εὐθὺς ἐν ταῖς πρώταις ὠδῖσι.*

durchströmt von dem Duft der köstlichen Salbe, gewürzt mit attischem Salz. Als kleines Kind kam sie von den Armen der Mutter nur weg, als die Geburt des Basileios das ältere Kind der Großmutter Händen eine Zeitlang vertrauen hieß.

Bald nach der Geburt des Basileios siedelte die Familie nach Neu-Cäsarea in Pontos über. Dort scheint der persönliche Einfluß des gefeierten Mannes, dessen feine Durchbildung[363]) die sterbende Makrina später ausdrücklich rühmt, noch größer gewesen zu sein. Neu-Cäsarea, im Jahre 47 vor Christo von Julius Cäsar nach dem durch sein veni, vidi, vici berühmten Siege über Pharnaces bei Zela erbaut, war eine aufblühende Stadt in reizender Lage. Grade letztere hatte ja nach des Nyssseners Zeugniß den Cäsar zur Gründung dieser nach seinem Namen benannten Stadt bewogen.[364]) In Pontos stand, wie wir schon unter Basileios nachgewiesen haben, der große apostolische Mann, Gregor der Thaumaturg, der Liebling des Origenes in lebendigem und gesegnetem Andenken. Unter dem Segen dieses Einflusses stand besonders die Großmutter Makrina, die nun die Enkeltochter gleichfalls unter ihn stellte. Dies Sachverhältniß hat Böhringer[365]) richtig gewürdigt.

In diesem Vaterhause, in dieser gesegneten Luft verlebte Makrina ihre Kindheit. Ihre Erziehung war von Anfang an eine bewußt und principiell christliche. Als das frühlingsmächtige Christenthum seinen Siegeslauf über die griechische Welt feierte, da erfüllte der Herr an den edelsten Hellenen seine große Verheißung Apok. 21, 5 *ἰδοῦ καινὰ πάντα ποιῶ* und zu den *σάτα τρία*, unter welche nach Matth. 13, 13 jenes Weib die *ζύμη* des Evangeliums mischte, gehörte — man gestatte uns diese wohl an sich nur homiletisch berechtigte kühne Anwendung — auch das durch specifisch christliche Kinderzucht neu erbaute christliche Haus. Das Wort des Herrn Marci 10, 14 mußte in die Gewissen christlicher Eltern tief eindringen und das müssen wir zu Ehren der historischen Wahrheit dem Juristen Basileios bezeugen, daß er jenes Jesuswort zur vollen Darstellung gebracht hat gegenüber seiner erstgebornen Tochter. Die heidnischen Hellenen sahen die Meisterwerke ihrer Dichter als Erziehungsfundament an. Das *Λυκεῖον* sorgte

---

363) *Παίδευσις.*

364) Gregor Nyss tom. III, p. 554 *ἔρωτι καὶ πόθῳ τῆς χώρας ἄλλους ἐπὶ τῷ ἰδίῳ ὀνόματι Νεοκαισάρειαν τὴν πόλιν καλεῖσθαι ἠξίωσεν.*

365) Böhringer Basileios p. 3.

ebenso für die Einführung griechischer Jünglinge in die Nationalliteratur, wie das *Γυμνάσιον* für die Stählung und Formenbildung des schönen griechischen Leibes. Beider Schulen gemeinsames Ziel war die *καλοκαγαθία*, die ästhetisch-ethische Harmonie des ganzen Menschen. In die Dichter eingeführt zu werden, das war aber nicht nur die Prärogative der Knaben, sondern wenigstens in vornehmen Häusern auch der Mädchen, wenn auch ihre Unterweisung nicht sowohl in öffentlichen Schulen, als durch Hauslehrer zu erfolgen pflegte. Makrinas Eltern aber erkannten mit ihrem klaren und reifen christlichen Urtheil, daß weder die *τραγικὰ πάθη*, noch die *κομῳδικαὶ ἀσχημοσύναι* fürs kindliche Herz geeignet seien. Deshalb gingen sie mit ihrem Erstling neue pädagogische Wege. Sie wählen zum Erziehungsfundamente die gottgeoffenbarte Schrift (*ἡ θεόπνευστος γραφή*) und zwar, damit das Kind geführt werde vom Schatten der zukünftigen Dinge zum hellen Licht des neuen Bundes, vom Sinai nach Golgatha, zunächst die Psalmen und die Weisheit Salomonis, unter welcher wir wohl mit Rücksicht auf den Erziehungszweck in erster Linie das letzte Kapitel der Sprüchwörter, welches das ideale Weib nach dem Herzen Gottes zeichnet, zu denken haben. Das reichbegabte Kind sog diese lautre Milch des Glaubens durstig ein und so ganz lebte das Mägdlein in seiner Bibel, daß es auch bei Verrichtung häuslicher Geschäfte Psalmen sang.

Cap. III. Braut und Braut Christi.

So wuchs Makrina heran und war unter Kappadokiens warmer Sonne mit zwölf Jahren eine knospende Jungfrau von so großer Schönheit, daß selbst Maler mit ihrem Pinsel ihre Anmuth nicht hätten adäquat darstellen können.[366]) Da drängt sich denn ein Schwarm von Freiern in das reiche, vornehme, gelehrte Advocatenhaus und Makrina wird umworben, wie einst die Penelopeia. Unter den Freiern war ein junger, hochbegabter, sittenreiner, schon unter dem Zuge des Vaters zum Sohne stehender Rechtsgelehrter. Ihm verlobt Basileios seinen lieben Erstling, giebt ihm aber auf, zu warten, bis die Braut vollständig erwachsen sei.[367])

---

[366]) *Τὸ τῆς νεότητος ἄνθος ἐκλάμπειν ἄρχεται, ὥστε μηδὲ τοὺς ζωγράφους ἐφικέσθαι δυνηθῆναι τῆς ὥρας.*

[367]) *Εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι.*

Nun ist es tiefen und edlen Männer-Naturen eigen, daß sie bei aller Zartheit des Brautstandes sich doch frei halten von einem tändelnden Brautstande und daß sie sich diesen Stand zum stimulus dienen lassen, um mit männlicher Energie zu arbeiten und sich einen Rechtstitel auf den Besitz eines innerlich reichen Mädchenherzens zu erwerben. So machte es Makrinens Bräutigam. Die Hoffnung, solcher Eltern Schwiegersohn und einer solchen Jungfrau Gatte zu werden, trieb ihn in tiefe Studien hinein und bald glänzt der Jüngling im Gerichtssaal als Sachwalter und es wollte scheinen, als sollte der Tochter einmal das Loos fallen, wie der Mutter, als sollte sie einmal als Weib eines namhaften Christo gehörigen Juristen ihre Straße ziehen. Doch in des Herrn Rath wars anders beschlossen. Der Brautstand hatte sich herrlich entwickelt. Hatte doch das Evangelium auch diesen Stand total verklärt. Was im alten Bunde im hohen Liede der König Salomo von ferne gezeigt, das war in Christo erfüllt. Er der νυμφίος, die Kirche die νύμφη. Von diesem himmlischen Brautstande fiel ein strahlender Abglanz auf jeden andern Brautstand, wenn anders er in Christo geführt wurde. Dieser Abglanz fiel voll und ganz auch auf Makrinens Brautstand. Da stirbt in der Blüte seiner Jahre nach kurzer Krankheit der Bräutigam. Makrina die viel geliebt trauert tief. Mitten in ihrem Schmerz aber faßt das eben erst dem Kindesalter entwachsene Mägdlein mit voller Reife den festen Entschluß, dem Bräutigam die Treue bis zum Tode zu halten.[368]) Als das Trauerjahr vorüber war, dringen die Eltern auf eine neue Verlobung. Sie aber bleibt fest und weist jeden Antrag zurück mit dem einer reifen Braut Christi würdigen Urtheil: Ihr Verlobter sei nicht gestorben, sondern er lebe bei Gott, nur verreist sei er, nicht todt, es sei völlig unzulässig, dem verreisten Bräutigam die Treue zu brechen.[369]) So hatte Makrina aufgehört, für sich irdisch zu hoffen und sie tritt nun mit voller Treue in den doppelten Dienst, der ihr geblieben, in den himmlischen und irdischen. Sie war nun Christi feiernde Braut und der Mutter dienende Tochter und eben darum, weil sie in echter Marienart das Feiern zu Jesu Füßen verstand, flogen ihre Marthahände so geschäftig. Das Verhältniß zwischen Makrina und Emmelia war ein einzig schönes.

---

[368]) *Μένειν ἐφ' ἑαυτῆς τὸ λοιπὸν ἠξίου.*

[369]) *Τὸν δὲ συναρμοσθέντα μὴ τεθνάναι, ἀλλὰ ζῶντα τῷ θεῷ, ἀπόδημον οὐ νεκρὸν, ἄτοπον δὲ εἶναι τῷ ἐκδημοῦντι νυμφίῳ μὴ φυλάσσειν τὴν πίστιν.*

Die Mutter wachte über der Tochter Seele, die Tochter pflegte der Mutter Leib.[370]) Jedes in Christo schöne Verhältniß erweist sich aber in seiner Gesundheit erst, wenn es nicht blos festbleibt in guten Tagen, da die Gnadensonne helle scheint, sondern auch in Zeiten des Kreuzes. Dann wird ja aus dem bei Jesu gekauften Golde erst das *χρυσίον πεπυρωμένον*. Diese Feuerprobe hat der Bund zwischen Makrina und Emmelia bestanden. Basileios der Vater geht heim. Der Schlag war für Emmelia sehr schwer. Der älteste Sohn Basileios studirte noch in Athen, die andern Söhne waren noch unerwachsen. Da leben die beiden, die verwittwete Mutter und die trauernde Braut in vollem Frieden zusammen und erziehen gemeinsam die jüngeren Töchter des Hauses, die sich, schön und reich wie sie waren, glücklich verheiratheten. Da leistet Makrina der Reihe nach den Brüdern gegenüber dem Reiche Gottes Helferdienste ersten Ranges und gräbt ihren Namen unter die Lebenszeugen der Kirchengeschichte tief ein.

Cap. IV. Makrina und Basileios.

Basileios kehrt von Athen zurück. Er war sehr verändert. Acht Jahre lang hatte er in der alten Musenstadt studirt. Er hatte den Prohäresios und Himerios gehört, er hatte den Seelen- und Herzensbund mit dem Nazianzener geschlossen und in dieser schönen Gemeinschaft hatte er sich auch die Reinheit des Herzens bewahrt. So konnte sich Emmelia des Sohnes freuen. Als wissensdurstiger Jüngling war er ausgezogen, als reifer Gelehrter kehrte er heim. Eins aber hatte ihm Athen angethan, er war aus der Demuth gefallen. Das scharfe Auge der Schwester erkennt sofort diesen innern Schaden.[371]) Ist aber erst das: Eritis sicut deus von der alten Schlange in das Herz eines genialen jungen Mannes als Unkraut hineingeworfen und es folgt nicht sofort darauf das Ausraufen, so geht ein solches Herz für Christi Dienst gar leicht verloren. Rechnet man dazu, daß grade Basileios, wie wenige Menschen die Gabe hatte, seine ganze majestätische Persönlichkeit in seine Arbeit hinein zu legen und daß er ausgestattet war mit einer glühenden

---

[370]) *ἡ μὲν τὴν ψυχὴν τῆς νέας, ἡ δὲ τὸ σῶμα τῆς μητρὸς ἐθεράπευε.*

[371]) Sie findet ihn *ὑπερφυῶς ἐπηρμένον τῷ περὶ τοὺς λόγους φρονήματι καὶ πάντα περιφρονοῦντα τὰ ἀξιώματα καὶ ὑπὲρ τοὺς ἐν τῇ δυναστείᾳ λαμπροὺς ἐπηρμένον τῷ ὄγκῳ.*

Beredtsamkeit, so erkennt man leicht, daß aus ihm ein andrer Demosthenes hätte werden können, daß aber das Reich Gottes und die Kirche des vierten Säculums eine ihrer herrlichsten Zierden und der Herr der Kirche eins seiner größten Rüstzeuge hätte verlieren können. Diese Gefahr nimmt eine greifbare Gestalt an, nachdem Basileios einige Mal in seiner Vaterstadt Cäsarea als Rhetor mit ausgezeichnetem Erfolge aufgetreten und als der Ruf an ihn erging, an die Spitze des gesammten Unterrichtswesens von Cäsarea zu treten. Hier setzt Makrina ein. Sie widmet sich ganz dem geliebten Bruder. Mit ihrer zarten Liebe, mit ihrer heißen Fürbitte, mit ihrem herrlichen Exempel wirbt sie um ihres Bruders Seele. Basileios kehrt zur Demuth zurück. Er legt freudig und rückhaltslos seine glänzenden Aussichten, seine Laufbahn, seine Gaben als Opfer zu den Füßen des Kreuzes nieder und nimmt, was er als Gabe (*δόσις*) besaß, als Gnadengabe (*χάρισμα*) vom Herrn wieder. Makrina ist das Werkzeug gewesen, den Basileios fürs Reich Gottes zu erhalten.[372])

Cap. V. Makrina und Naukratios.

Kaum ist Basileios innerlich geborgen, so fängt Makrina ihre Arbeit an Naukratios an. Auch dieser zweitälteste Bruder war hochbegabt, von großer Schönheit, eine kraftvolle Jünglingsgestalt,[373]) ja bezüglich der äußern Ausstattung scheint er die Krone dieses hochbegabten Hauses gewesen zu sein. Die innre Feinheit seines Herzens erkennen wir auch daraus, daß er den Chrysaphios, der im Elternhause in Diensten stand, zum Herzensfreunde sich erwählt, was bei der großen Kluft, die als Nachklang an das frühere Sklavenverhältniß zwischen Herrn und Dienern auch in christlichen Häusern noch bestand, immerhin ein schönes Zeugniß ist. Naukratios wählt sich des Vaters Beruf. Er wird Jurist und die pädagogisch feinsinnige und weise Makrina, ob sie gleich Alles auf den unmittelbaren Dienst des Herrn bezog, hindert ihn in dieser Berufswahl äußerlich nicht. Sie will der Wahl des Herrn nicht vorgreifen. Sie will demüthig warten, bis seine Stunde gekommen ist. Nachdem der Jüngling gründliche Studien gemacht, tritt

---

[372]) Böhringer Basileios p. 9 u. p. 184 und Möller bei Herzog II, p. 117.

[373]) *Φύσεως εὐκληρίᾳ καὶ σώματος κάλλει καὶ ῥώμῃ καὶ τάχει διαφέρων τῶν ἄλλων.*

er mit ausgezeichnetem Erfolge als Sachwalter auf und so schnell wächst sein Ansehen, daß er im Alter von 22 Jahren schon ein gefeierter Advocat ist. Da kommt der Geist des Herrn über ihn. Er beschließt sein Leben ganz dem Herrn zu weihen und will zunächst in der Einsamkeit sich sammeln und warten, was der Herr mit ihm vorhabe. Darum läßt er sich sammt seinem Freunde Chrysaphios am Iris, der aus Armenien entspringt, Pontos durchströmt und in den Euxeinos mündet, nieder. Hier führt er ein ernstes Stillleben, getheilt zwischen tiefer Forschung und treuem Liebesdienst. Er gründet eine kleine Colonie, sammelt um sich arme kranke Greise und treibt eifrig die Jagd, um von seiner Beute den Tisch seines Siechenheims zu versorgen und durch die körperliche Anstrengung gegen die Anfechtungen des Fleisches sich zu wappnen. Dabei pflegt er mit zarter Liebe das Band der Gemeinschaft mit der Mutter und Schwester, von denen er nur drei Tagereisen getrennt wohnte. Oft durchmißt er den Weg zu Fuß. Fünf Jahre hat er dort gelebt, bis in sein sieben und zwanzigstes Jahr hinein. Da ereignet sich eine erschütternde Katastrophe.[374]) Naukratios und Chrysaphios gehen auf die Jagd. Dort finden sie Beide ihren Tod, von Räubern, oder Heiden überfallen.

Wenn es dem Knechte überhaupt zustände, zu fragen, warum der Herr manchen für sein Reich hochveranlagten Jüngling frühe schon hinwegnehme, so würde uns der Heimgang des Naukratios, den der Bruder Gregor den begnadigten der Brüder[375]) nennt, diese Frage ganz besonders auf die Lippen legen. Nach menschlichem Ermessen wäre ja diesem herrlichen Jünglinge noch eine tief einschneidende Arbeit fürs Reich Gottes vergönnt gewesen, wenn er länger gelebt hätte. Er stand seiner ganzen Anlage nach wohl in der Mitte zwischen den Brüdern Basileios und Gregor. Er war so energisch und nach Thaten für seinen Herrn dürstend wie der ältere, er war so mystisch tief, wie der jüngere Bruder veranlagt. Er wäre sicher bei der bloßen Askese nicht verblieben, sondern hätte das am Iris gesammelte Capital von concentrirter Glaubens- und Lebenskraft sicherlich freudig in den Kirchendienst hineingetragen, wenn ihn sein Herr gerufen hätte. Er wäre wohl ein an Kämpfen und Siegen reicher Kappadokischer Bischof geworden. Doch wir dürfen eben nicht fragen, warum der Herr mit ihm davon geeilt.

---

[374]) Βαρύ τι καὶ τραγικὸν πάθος.

[375]) Ἀδελφῶν ὁ κεχαρισμένος.

Es ist sein Herrenrecht. Der Herr will eben zu den Stufen seines Thrones im Himmel unter der feiernden obern Gemeinde auch Jünglinge haben, deren Herz der heilige Geist frühe verklärt hat.

Cap. VI. Die Anfänge des Parthenon zu Amisa.

Der Tod des Naukratios erschütterte die Mutter Emmelia tief. Sie brach bei der Nachricht sofort wortlos zusammen.[376]) Die Schwester ertrug mit heldenhafter Seelengröße den Heimgang des herrlichen Jünglings, den sie Christo erbetet, und erzieht die Seele der Mutter wieder zum tapfern Tragen.[377]) Nun nimmt auch das äußre Leben der beiden Frauen eine andre Gestalt an. Sie hatten sich gleich nach des Basileios Tode aus Neu-Cäsarea nach Amisa, ein ihnen gehöriges, am obern Iris gelegnes Landgut zurückgezogen. Hier sammelte nun nach des Naukratios Heimgang Makrina einen Kreis von gottgeweihten Jungfrauen um sich zu einem der himmlischen Philosophie gewidmeten, von der Materie losgelösten, durch die herzliche Gemeinschaft gleichgestimmter Schwestern in Christo verklärten Leben von großer Tiefe und heiligem Ernst[378]) aber zugleich unter vollster Wahrung echt evangelischer Freiheit der Kinder Gottes. Makrina zwängte Niemanden in die Askese hinein, der entweder seiner Veranlagung nach dazu nicht geeignet war, oder der durch heilige gottgeordnete Bande noch in einem andern irdischen Berufe festgehalten wurde. Sie hat, wenn wir aus Gregors vita Makrinae e silentio richtig schließen, nie einen Versuch gemacht, ihre leiblichen Schwestern für die Askese zu gewinnen, weil ihnen das Charisma für dieselbe fehlte. Mit Makrinens freudiger Zustimmung und unter ihrer herzlichen Theilnahme treten die Schwestern nach einander in den irdischen Ehe- und Hausfrauenberuf ein Sie hat keinen Versuch gemacht, die Mutter in ihr Parthenon hineinzuziehen, so lange diese noch mit der äußern Auferziehung (*παιδοτροφή*), mit der innern Erziehung (*παίδευσις*) und mit der Ausstattung ihrer Kinder (*κατάστασις*) einen heiligen mütterlichen Brief zu erfüllen hatte. Erst als dieser Beruf ganz erfüllt war, wirbt sie die Mutter an zum Eintritt

---

[376]) *Ἄπνους τε καὶ ἄφθογγος παραχρῆμα ἐγένετο.*

[377]) *Τῆς μητρικῆς ἀσθενείας ἔρεισμα ἐγένετο τὴν τῆς μητρὸς ψυχὴν πρὸς ἀνδρείαν παιδοτριβήσασα.*

[378]) *Πρὸς τὴν ἐμφιλόσοφον ταύτην καὶ ἄϋλον τοῦ βίου διαγωγήν.*

als Ehrenhaupt in den Jungfrauenbund,[379]) damit sie dort eine herrliche Feierabendstille finde und sich in bräutlichem Warten rüste auf eine rechte Euthanasie. In diesem Bunde hat die greise Emmelia Segen gespendet, Segen empfangen. Gespendet zuerst, denn es war wahrlich für diesen Jungfrauenbund kein kleiner Segen, daß dynamisch an seiner Spitze eine Wittwe stand, die ein langes, innerlich und äußerlich an Ehren, Freuden und Kreuz reiches Familienleben schon hinter sich hatte. Solche Führerschaft hinderte den Jungfrauenbund nicht an dem seraphisch idealen Schwunge, an dem paradiesischen Fluge der Seele, mahnte aber doch daran, daß die irdischen Lebenswurzeln sich nicht ignoriren lassen. Wenn Makrina dafür sorgte, daß das Parthenon mit seiner Krone sich gen Himmel streckte, so sorgte Emmelia dafür, daß es seine Wurzeln auf der Erde behielt. Empfangen aber hat Emmelia reichen Segen. Es ward auch nach allem schweren Kreuz der vergangnen Jahre um den Abend licht in ihrem Leben. Jesus hatte den Sturm und das Meer bedroht, da ward es ganz stille, und wie Phanuels Tochter aus dem Geschlechte Ascher durfte sie einen Feierabend verleben losgelöst von irdischen Sorgen im stillen Warten auf ihr Heil. Als sie im Jahre 369 heimging, da standen an ihrem Bett die älteste Tochter und der jüngste Sohn Makrina und Petros. Sie schlang die Hände um sie und ihr letztes lautes Gebet auf Erden war:[380]) Dir Herr zehnte ich die Frucht meiner Wehen, ihren Anbruch diese meine Erstgeborne (Makrina) und ihren Zehntling, diesen meinen letzten Sohn (Petros). Dir sind beide geweiht vom Gesetz, deine Kleinodien sind sie. Das war ein mütterlicher Heimgang ohne Gleichen.

Cap. VII. Petros von Sebaste.

Hatte Makrina bei den andern Brüdern die äußerlich vollendete Erziehung nur in Christo vertieft, so war Petros, der neben ihr an der Mutter Sterbebett stand, ausschließlich von ihr erzogen. Dieser Bruder, ein Spätling, war ja kurz vor des Basileios Heimgang geboren. Ihn hat die Schwester mit voller Zartheit und Treue gepflegt. Ihm

---

[379]) *Πλήρωμα τῶν παρθένων.*

[380]) *Σοὶ, κύριε, ἀποδεκατῶ τὸν καρπὸν τῶν ὠδίνων, ἀπαρχή μοι ἡ πρωτότοκος αὕτη καὶ ἐπιδέκατος, οὗτος ἡ τελευταῖος ὠδίς. Σοὶ ἀφιέρωνται παρὰ τοῦ νόμου ἑκάτερα καὶ σά ἐστιν ἀναθήματα.*

war sie Alles, Vater, Lehrer, Erzieher, Mutter, Berathérin zu allem Guten.[381]) Mit großer Weisheit und Vielseitigkeit suchte sie des Bruders reiche Gaben zu harmonischer Einheit zu entwickeln. Sie bildete auch mit Sorgfalt sein großes technisches Geschick aus, und regte ihn zu mancherlei Kunstübungen an.

Vor allen Dingen aber übte sie ihn von Kindesbeinen an in den Studien, die das Heiligthum betreffen, und so ganz war des edlen Jünglings Seele von dieser höheren[382]) Erziehungskunst occupirt, daß er weder Zeit noch Lust behielt, sich durch eitle Dinge zu zerstreuen. Dabei führte sie ihn, damit das Herz warm bleibe, damit auch der früh reife Geist nicht vom Hochmuth angefochten werde, bei Zeiten ein in den Liebesdienst christlicher Armenpflege. In einem Nothstandsjahre, welches die Gaue an den Ufern des Iris heimsuchte, arbeitete der Jüngling mit solch selbstloser Hingabe und mit solch glühendem Eifer an den Ärmsten, daß der Ruf des jungen Almosenpflegers helle Schaaren in die Einöde des Parthenon zog und das Gewoge der Kommenden und Gehenden der Oede den Stempel einer belebten Stadt aufdrückten.[383]) Es gefiel dem Herrn Makrinens Erziehung so zu segnen, daß Petros seinem großen Bruder Basileios innerlich ähnlich wurde.[384])

Es schmälert Makrinens Verdienst um Petros wahrlich nicht, wenn der Nyssener[385]) in der Vorrede zu seiner dem Petros gewidmeten Schrift de opificio sagt: Basileios unser gemeinsamer Vater und Lehrer. Die Stelle bezeugt nur, daß Basileios den von der Schwester erzognen Petros in die Tiefen der heiligen Theologie hineingeführt und daß er an dem Manne vollendet, was Makrina am Jünglinge grundlegend gewirkt. Hatte doch auch äußerlich Basileios den Petros aus der Schwester Händen übernommen. Er ordinirte ihn zum Presbyter von Cäsarea. Jetzt war Makrinas Herzensleben auf der Höhe. Drei leibliche Brüder standen im Kirchendienst. In der Metropole der königlichen Basileios und das Herz der Schwester jubelte darüber,

---

381) *Ἀλλὰ πάντα γενομένη τῷ νέῳ πατὴρ διδάσκαλος, παιδαγωγὸς μήτηρ ἀγαθοῦ παντὸς σύμβουλος.*

382) *Ὑψηλοτέρα παίδευσις.*

383) *Ὡς τῷ πλήθει τῶν ἐπιφοιτώντων πόλιν εἶναι τὴν ἐρημίαν δοκεῖν.*

384) *Ὡς μηδὲν ἔλαττον τοῦ μεγάλου Βασιλείου δοκεῖν.*

385) Gregor Nyss. *περὶ κατασκευῆς* Tom. I, p. 45: *Βασίλειος ὁ κοινὸς ἡμῶν πατὴρ καὶ διδάσκαλος.*

daß dieses Bruders Ruf den ganzen Orient erfüllte und unter seinen Augen durfte ihr Herzensliebling, ihr geistliches Kind Petros sich zum Gottesmanne bilden, während in Nyssa endlich der tiefsinnige Gregor in bischöflicher Arbeit stand.

Petros muß ein bedeutender Mann geworden sein. Zwar stand er in einem Stück den großen Brüdern entschieden nach. Es fehlte ihm die tiefe humanistische Bildung, aber im Glauben war er felsenfest gegründet. Als Theologe hatte er auch eine tiefe Bildung und er mußte ja mächtig wachsen während der schönen Jahre, in denen er als Presbyter an des Basileios Seite zu stehen gewürdigt war. Zwar als selbstständiger theologischer Schriftsteller ist er unseres Wissens nicht aufgetreten, aber er hat den innigsten und förderndsten Antheil an des Nyssseners schriftstellerischen Arbeiten genommen. Seine Bitten vermochten den Gregor zur Vollendung des Riesenwerkes gegen den Eunomios. Er bittet den Bruder, die gesunde Lehre (*ὑγιαίνουσα πίστις*) wider den Vater der Lüge in Schutz zu nehmen und zugleich die Ehre des von Eunomios hart verleumdeten Basileios zu retten.[386]) Daß Petros mit einem Theologen, wie der Nyssener war, wissenschaftlich verkehren durfte, dankt er freilich zunächst dem Bruderrecht, aber dieser Verkehr hätte auf die Dauer ein nach beiden Seiten fruchtbarer nicht bleiben können, wenn Petros ihm nicht wenigstens eine sehr bedeutende Receptivität entgegengebracht hätte. Doch noch zwei andre Momente sprechen für die Bedeutung des Petros.

Basileios betraut den damals erst in der Mitte der zwanziger[387]) Jahre stehenden Presbyter Petros mit einer schweren und verantwortungsreichen Mission an die episcopi maritini[388]) und nennt ihn den *εὐλαβέστατος ἀδελφός* und seinen *συμπρεσβύτερος*. Da mußte der jedem Nepotismus abholde Metropolit in seinem jugendlichen Bruder doch eine hervorragende Gabe für derartige Missionen erkannt haben. Hierzu tritt als mächtiges Zeugniß für des Petros Bedeutung seine Berufung auf den Stuhl von Sebaste. Dort hatte der doppelzüngige

[386]) Gregor Nyss. opera Tom. II, p. 268 *ὅπως χρὴ τοὺς εὐγνώμονας παῖδας πρὸς τοὺς ἀγαθοὺς ἔχειν πατέρας.*

[387]) Da Petros nicht vor 350 geboren sein kann, so war er bei der 372 erfolgten Berufung ins Presbyteriat allerdings noch lange nicht im kanonischen Alter und es muß also Basileios aus überwiegenden innern Gründen von diesem Kanon abgesehen haben. Übrigens hat Petros niemals dieserhalb eine Anfechtung erlitten.

[388]) Basileios Epist. CCIII.

Eustathios gewirkt und einen großen, freilich nicht heilsamen Einfluß geübt. Dort war ein treuer fester Bekenner, aber auch ein weiser Mann als Nachfolger hoch von Nöthen. Auch das spricht für Petros, daß ihn Theodoret[389]) unter den zu Constantiopel anwesenden Bischöfen ausdrücklich namentlich nennt, was er bei nur Wenigen that. Wir meinen nicht, daß er diese Auszeichnung allein dem Vorzug dankt, der Bruder des Nysseners zu sein.

Auch darin ist dem Petros das Loos lieblich gefallen, daß er erst 43 Jahre alt im Jahre 393 heimgehen durfte, als der Nyssener noch aufrecht stand, so daß ihm die für das Maß seiner an sich ja erheblichen Gaben unlösbare Aufgabe erspart worden ist, den Platz der großen Brüder einmal ausfüllen zu müssen oder sich von den Zeitgenossen nach der Brüder Maßen messen zu lassen.

Cap. VIII. Das Parthenon zu Amisa in seiner Vollendung.

Makrinens Schöpfung zu Amisa fesselt unser Interesse aus zwei Gründen aufs Entschiedenste. Sehen wir auf die Form des Parthenon, so haben wir die stamina der späteren Frauenklöster vor uns, sehen wir aber auf seinen Inhalt, wiefern derselbe rein und echt evangelisch war, so steht das Urbild fürs Kaiserswerther Werk vor uns. Gregor giebt uns in der vita Makrinae ein überaus anschauliches und glänzendes Bild von der Gemeinschaft am Iris. Die Jungfrauen waren äußerlich fest verbunden. Sie aßen und schliefen zusammen und so eng war die Gemeinschaft, daß jeder Standesunterschied schwand.[390]) Innerlich war die Gemeinschaft reich. Die höchste Zucht des Lebens gepaart mit dem hohen Schwunge himmlischer Weisheit und mit der Lauterkeit und Ehrbarkeit des Wandels.[391]) So seelisch reich war ihr Leben, so losgelöst von der Macht der Materie, daß man meinte Seelen vor sich zu haben, die durch den Tod von den Leibern schon gelöst seien. Ihr ganzes Leben verlief in dem rhythmischen Wohlklang des Lebens der Engel.[392]) Wir können uns nicht wundern, daß in einem solchen Bunde hochgestimmte Frauen und Jungfrauen eine Bergestätte suchten

---

[389]) Theodoret IV, 8.

[390]) *Τραπέζης μιᾶς καὶ κοίτης, πάσης διαφορᾶς ὑπαιρεθείσης.*

[391]) *Τοιαύτη τις ἦν ἡ τοῦ βίου τάξις, τοσοῦτον τὸ ὕψος τῆς φιλοσοφίας σεμνὴ τῆς ζωῆς πολιτεια.*

[392]) *Πρὸς μίμησιν τῆς τῶν ἀγγέλων ζωῆς ἐῤῥυθμίζατο.*

hast. Du hast uns herausgerissen aus dem Fluch und aus der Sünde, da du beides für uns geworden. Du hast des Drachen Haupt zertreten." Darauf preist sie den Herrn, daß er das Zeichen des heiligen Kreuzes als σημείωσις und τύπος zur Bekämpfung des Widersachers gegeben und betet weiter:

„Ewiger Gott, dem ich von Mutterleibe gehöre, den meine Seele geliebt hat aus ganzer Kraft, dem ich Leib und Seele von Jugend auf bis jetzt anheimgestellt, sende deinen Engel des Lichtes, daß er mich trage zu dem Wasser des Lebens, in den Schoß der heiligen Väter. Du hast das flammende Schwert zerbrochen und hast dem Paradiese wiedergegeben den Menschen, der mit dir gekreuzigt ist."

Während sie so betet, drückt sie mit heiliger Inbrunst das Kreuz auf Augen, Mund und Herz, bis der Bräutigam kommt und sie sanft heimholt. Sie geht heim: θεωροῦσα τοῦ νυμφίου τὸ κάλλος. Eines Commentares bedarf dies Leben und Sterben nicht.

Zweite Abtheilung.

Die Theologie der drei großen Kappadoker.

Cap I. Zur Orientirung.

Wenn wir die Theologie der drei Gottesmänner, die die Kirche unter dem Namen der drei großen Kappadoker zusammenzufassen sich gewöhnt hat, in einem Gesammtbilde geben, so liegt für den Kundigen die innre Rechtfertigung für dies Verfahren in dem Umstande, daß alle drei zusammen eine Schule bilden, nämlich die Schule des

Athanasios.

Zwar waren alle drei durchaus originale Naturen und jeder von ihnen hatte seine besonderen Charismata. Darum hat natürlich auch die Theologie jedes von ihnen ihre Eigenart. Das ist das *ἴδιον* eines jeden von ihnen, der Schulcharacter ihrer Theologie ist das *κοινόν* dieser drei, und wenn sich im Laufe der Darstellung auch reichlich Gelegenheit bieten wird, jenes scharf zu markiren, so empfiehlt es sich doch, um des *κοινόν* willen die Darstellung zusammenzuschließen. Die Schule des Athanasios nennen wir die Kappadoker in dem Sinne, daß sie die Triadologie theologisch-wissenschaftlich bis ins Einzelne hinein ausgestaltet haben nach den genialen Grundformen, die ihr Athanasios gegeben. War Athanasios der schöpferische Geist, der in dem *ὁμοούσιος*, in der *συναφή* und in der *ἰδιοποίησις* in die Tiefen göttlicher Weisheit neue Schachten hatten graben und das edle Erz als Bergmann hat fördern dürfen, so sind die Kappadoker die Waffenschmiede, die aus diesem Erz feine Waffen haben schmieden dürfen. Es besteht also zwischen Athanasios und den Dreien für die Triadologie genau dasselbe

Verhältniß, welches 12 Säcula später für die Soteriologie gewaltet hat zwischen Luther und der großen Schule lutherischer Orthodoxie, deren Hauptvertreter Chemnitz, Johannes Gerhard und Quenstädt sind. Mögen auch die drei letzt genannten Männer zeitlich mehr auseinanderliegen, als die Kappadoker, die Parallele verliert dadurch Nichts.

Dessen, was die Kappadoker vorfanden, des Substrates, auf welches sie ihre Arbeit zu fundamentiren hatten, war ja sehr viel. Sie fanden die Theologie des Athanasios, die der Kirche den unvergleichlichen Dienst hatte leisten dürfen, sie von den Fesseln des Origenismus zu befreien. Origenes hatte die Theologie zwar *ἐπὶ τὸ μῆκος* und *ἐπὶ τὸ πλάτος* mächtig gefördert und nach ihrer formalen Seite wesentlich bereichert, aber die beiden andern Dimensionen der Erkenntniß *ἐπὶ τὸ ὕψος* und *ἐπὶ τὸ βάθος* waren unter seinen Händen zurückgeblieben. So lange sie fehlten, lag die höchste Gefahr vor, daß sich exoterische Kategorien in der Theologie festlagern könnten. Da hatte die mächtige Geistes- und Glaubensarbeit des Athanasios eingesetzt, er hatte in ihren Grundformen eine wahre Theologie geschaffen, die sich esoterisch nach ihren ureignen theologischen Lebensgesetzen gestaltete und entfaltete. In dieses reiche Athanasianische Erbe traten die Kappadoker ein. War der große Alexandriner der geniale Anfänger, so waren die Kappadoker die genuinen Fortsetzer dieser Arbeit. Die Kappadoker aber fanden auch als bereits gesicherten symbolischen Erwerb der Athanasianischen Theologie das Nikänum vor, diesen festen Damm, der jede Zurückflutung des Origenismus in die Kirche unmöglich machte, oder ihr wenigstens den Stempel des Anti-symbolischen aufdrückte. Nun rühmt Dorner[398]) mit Recht dem Nikänum nach „es habe eine bestimmtere Formulirung in richtigem Tact vermieden." Es waren nur die Grenzpfähle fest eingerammt, innerhalb deren sich eine tiefe und gesunde Triadologie und Christologie zu bewegen hatte, den Kappadokern aber blieb für ihre theologische Arbeit ein doppeltes herrliches Ziel gesteckt, sie hatten einmal für die dritte Person der Trinität die Consequenzen des bereits für den Sohn Errungenen zu ziehen und sie hatten sodann unbeschadet des innigen Zusammenhangs beider Fundamentalartikel die Triadologie und Christologie sauber zu sondern und jeder von beiden ihre eigne Stellung in der Theologie anzuweisen.

---

398) Dorner: Entwicklungsgeschichte II. Abtheilung p. 851. Stuttgart, Liesching 1845.

Cap. II. Die theologische Methode der Kappadoker.

Alle drei gestatten uns tiefe Einblicke in die Art ihrer theologischen Arbeit. Wir dürfen uns in ihrer Werkstatt genau umsehen, wir genießen nicht nur die Freude, das fertige Kunstwerk zu sehen, sondern es wird uns auch der Hochgenuß gegönnt den Künstler mit seiner Meisterhand an dem Kunstwerke arbeiten zu sehen. Am deutlichsten freilich beschreibt uns den Proceß seiner theologischen Arbeit der Nazianzener. Er der große Dialektiker unter den Dreien baut kühn die Prämissen auf, aus denen sich der logische Schluß mit innerer Consequenz ergiebt. An ihn reiht sich Basileios. Er der große Kirchenfürst, der gewöhnt war, seinen grundlegenden Actenstücken ein kurzes klares Summarium voraufzuschicken, läßt uns auch in seine Methode tiefe Blicke thun. Am wenigsten der Nyssener. Er der gewaltige Systematiker, dessen productiver Riesengeist die Formen gern sprengt, spricht sich über seine Methode weniger aus, aber gehabt haben, sei's in der Latenz, oder der Patenz, alle drei dieselbe Methode der Arbeit. Es lassen sich deutlich 5 Phasen in ihrer theologischen Arbeit unterscheiden:

φυσιολογεῖν
φιλοσοφεῖν
θεολογεῖν
δογματίζειν
ὁμολογεῖν.

Die beiden ersten Phasen sind nur von subsidiarischer Bedeutung. Sie haben die Aufgabe Analogien herbeizuschaffen. Greifen sie nach diesen Analogien in das Gebiet der *φύσις*, so stempelt sich ihre Arbeit zum *φυσιολογεῖν*,[399]) greifen sie nach ihnen in das Gebiet der *σοφία*, so nimmt ihre Arbeit die Natur des *φιλοσοφεῖν*[400]) an. Freilich wird die Philosophie unter ihren Händen zu einer Art von vas sacrum, zu einem *τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφεῖν*,[401]) zu einer *ἡ περὶ τὰ θεῖα δόγματα φιλοσοφία*.[402]) Beginnen sie aber mit dem positiven Aufbau, so fängt das eigentliche *θεολογεῖν*[403]) an.

---

399) Gregor Naz. orat. 31, 8 B. p. 561.
400) Ibidem 7, 9 A. p. 204.
401) Ibidem 27, 2 B. p. 489.
402) Basileios Epist. VIII. Tom. IV. p. 248 B.
403) Gregor Naz. orat. 27, 4 C. p. 490.

Θεολογεῖν ist diejenige Geistesarbeit, die aus dem geoffenbarten Worte Gottes die ewige Wahrheit schöpft, aber lediglich nach den der Theologie selbst immanenten Lebensgesetzen. Hier ist nicht mehr ὁ λόγος, oder die Logik, sondern ὁ ΛΟΓΟΣ, oder das fleischgewordne Wort Gottes, Princip der Forschung. Das Resultat des *θεολογεῖν* ist die biblische Wahrheit, aber es tritt der einzelne Articel der Heilslehre noch in seinem „Für-sich-sein" zu Tage. Um ihn nun einzugliedern als Baustein in das Ganze der herrlichen Heilslehre, dazu ist das *δογματίζειν* berufen. Hier stehen wir vor dem Stück Arbeit, in welchem die eigentliche Stärke der Kappadoker lag. Auf den Lehrgebieten wenigstens, die ihnen der Herr vertraut hatte, haben sie mit vollendeter Meisterschaft des *δογματίζειν* gewartet. Hier sind sie leuchtende Exempel besonders für unsre Tage, die dem *δογματίζειν* abhold sind und die Frucht des *δογματίζειν*, nämlich die Dogmatik, neben andern zum Theil viel jüngeren und zum Theil noch recht unerzognen theologischen Schwestern in den Hintergrund treten lassen. Bis zum *δογματίζειν* inclusive gehört die theologische Arbeit noch dem Forscher, mit dem *ὁμολογεῖν* tritt sie vor die Gemeinde, und das Schwergewicht eben dieses *ὁμολογεῖν* war bei den Kappadokern darum so groß, weil in dem *ὁμολογεῖν* das *φυσιολογεῖν*, *φιλοσοφεῖν*, *θεολογεῖν* und *δογματίζειν*, Alles in vollster Treue getrieben, steckte.

Wenn wir übrigens diesem Abschnitt die Überschrift gegeben haben: „Theologie der drei großen Kappadoker" so will dies cum grano salis verstanden sein. Wir beschränken uns natürlich darauf, ihre Triadologie und Christologie zu zeichnen, weil die übrigen Lehrgebiete zu unsrer Aufgabe in keiner unmittelbaren Beziehung stehen, constatiren übrigens hier ausdrücklich, daß alle drei und ganz besonders der Nyssener mannigfach anregend und fördernd auch bezüglich andrer Heilsarticel gearbeitet haben, so in der Anthropologie und Soteriologie, wie Möller[404]) resp. Herrmann[405]) durch verdienstvolle Specialuntersuchungen nachgewiesen haben. Wenn wir aber dennoch für diesen Abschnitt nicht den Titel „Beiträge zur Theologie" sondern einfach die Überschrift „Theologie der Kappadoker" gewählt haben, so leitete uns die Erwägung, daß der eigentliche Lebensberuf der drei großen Rüstzeuge eben in dem Ausbau

[404]) Möller: Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura. Halis, Mühlmann 1854.

[405]) Hermann: Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda. Halis, Karras 1877.

der Triadologie und Christologie gelegen. Was sie hier geleistet, das sichert ihnen bis zum jüngsten Tage unter den ersten Gottesmännern in der Lehrgeschichte des Reiches Gottes einen vornehmen Platz. Auf den andern Gebieten haben sie vorbereitend, auf ihren Hauptgebieten haben sie abschließend gearbeitet.

Cap. III. Die Stellung zum geschriebnen Worte Gottes.

Die Kappadoker stehen ganz fest auf dem evangelischen Schriftprincip. Dem Basileios[406]) ist die heilige Schrift *ἡ θεόπνευστος γραφή*. Er sieht die Wahrheit nur bei denen, deren Lehrsätze mit den göttlichen Schriften zusammenstimmen (*τὰ δόγματα συνῳδὰ τοῖς θείοις λόγοις*), die ganze Heilslehre ist ihm schlechthin eine *θεόπνευστος διδασκαλία*. Des Nysseners[407]) Mund preist die Herrlichkeit der Schrift in mächtigen Worten. Er vergleicht die Schrift mit einer blumenreichen Wiese (*πολυανθὴς λειμών*), in der das ganze *κάλλος* paradiesischer Gärtnerei (*τῆς τοῦ παραδείσου γεωργίας*) sich darstellt und die den reichen Wohlgeruch Christi ausathmet (*πολλὴν ἀποπνέων τοῦ Χριστοῦ εὐῳδίαν*). Der Nazianzener[408]) bezeichnet echt evangelisch die Verkündigung und Ausspendung des Wortes Gottes (*τὴν τοῦ λόγου διανομὴν*) als das vornehmste Stück des Hirtenamtes (*τὸ πρῶτον τῶν ἡμετέρων*). Das Wort Gottes ist ihm schlechthin der *θεῖος* und *ὑψηλὸς λόγος*, und als Krone der ganzen Schrift als das *κεφάλαιον* wächst ihm das Zeugniß von der *μακαρία τριάς* hervor. Er dringt[409]) mit heiligem Ernst auf tiefeingehendes Schriftstudium, das bloße *ῥαθύμως* und *παρέργως ταῖς θείαις γραφαῖς ἐντυχεῖν* nützt Nichts. Nur wer sich entschließt zum *διασχεῖν τὸ γράμμα* und zum *εἴσω παρακύψαι*, wird gewürdigt, die verborgne Schöne der Schrift zu schauen (*τὸ ἀπόθετον κάλλος ἰδεῖν*). Wie sie aber in thesi der Schrift die volle Ehre geben, so thun sie es gleichfalls in praxi. Sie sind wirklich schriftmächtige Theologen im eminentesten Sinne. Sie beherrschen unbedingt beide Testamente. Ihre Exegese ist tief, kernig, geistvoll, den ganzen Menschen nach Kopf, Herz und Willen in gleicher Weise packend,

---

406) Basileios Epist. 189 p. 688 B. im Briefe an den Leibarzt Eustathios.
407) Gregor Nyss. de deitate filii et spiritus sancti Tom. III, p. 464.
408) Gregor Naz. orat. II, 35 A. p. 29.
409) Ibidem 31, 20 p. 569 D.

wo sie grammatisch-historisch verläuft, ist sie klar und durchsichtig, aber warm und lebensvoll, wo sie allegorisch ist, geht sie keusch und sinnig einher. Die Herrlichkeit ihrer Schriftauslegung erscheint aber dann im hellsten Lichte, wenn man mit ihr die exegetische Dürftigkeit der Gegner vergleicht, denen immer nur eine kleine Collection von Lieblingssprüchen zur Verfügung steht, in welche sie ihre Häresie hineinzwängen. Von dieser armseligen Eisegese der Gegner hebt sich die volle Exegese der Kappadoker herrlich ab. Für die Trinitätslehre und die Christologie steht ihre Auslegung wie ein rocher de bronce da, wie für die Soteriologie die Luthers, aber auch für die mehr an der Peripherie ihrer theologischen Arbeit liegenden Artikel haben sie exegetisch Erhebliches geleistet[410]).

Wir machen hier schon aufmerksam auf die geniale Art, wie der Nyssener[411]) das von den Arianern viel gemißbrauchte Wort: *ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου* beleuchtet aus dem Wort *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.*

[410]) Böhringer VIII, p. 41 macht bezüglich des Hexaëmerons dem Nyssener den Vorwurf: „es sei dies eine exegetisch völlig werthlose Arbeit." Kein Vorwurf kann ungerechter sein. Freilich die Willigkeit mancher Genesis-Ausleger unsrer Tage, den Forderungen der Naturwissenschaften die Festung auszuliefern, hat der Nyssener absolut nicht, aber die erhabenen Gottesgedanken dieser Uroffenbarung mit feinster seelischer Sympathie in sich aufzunehmen und im Lichte des neuen Bundes großartig zu beleuchten, das versteht er meisterlich. Ihm ist (Tom. I p. 141) das *προοίμιον τῆς ἡμετέρας γενέσεως* eine *θεολογία ἀληθινή*. Ihm ist das: *ποιήσωμεν ἄνθρωπον καὶ ἐποίησεν* eine mächtige Prophetie auf die Trinität. *Ποιήσωμεν* (Plural) *ἵνα γνωρίσῃς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, ἐποίησεν* (Singular) *ἵνα ἑνώσῃς τὴν θεότητα.* Tief legt er auch die Stelle vom Erdenkloß, das der Herr gebildet, aus. (p. 154) *ἀλλ' ἰδίᾳ χειρὶ φιλοτεχνεῖ, γῆν ἔλαβε, ὅταν πρὸς τὸ ληφθὲν ἀπίδῃς, τί ἐστιν ἄνθρωπος; ὅταν πρὸς τὸν πλάσαντα κατανοήσῃς, μέγα ἄνθρωπος.* Wie solchen Tiefen gegenüber Böhringer sein Urtheil aussprechen konnte, ist uns unerfindlich. Ist die Exegese keine Osteologie, wie manche moderne Exegeten zu definiren scheinen, sondern hat sie die hohe Aufgabe, in die großen leitenden Gottesgedanken des Textes einzuführen, und überall aus dem Text die *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* zu zeigen, dann ist die Genesis-Auslegung des Nysseners ein außerordentlich werthvolles Werk, eine gleichwerthige altkirchliche Parallele zu Luthers Erklärung der Genesis. Für manchen jungen Theologen, der auf der Hochschule die Genesis so behandeln sieht, als sei sie ein anatomisches Präparat, an dem sich das kritische Acumen des Docenten zu üben habe, würde es ein heilsames *ἀντίδοτον* sein, die geistvolle, in die Tiefe dringende Studie des Nysseners über das Hexaëmeron im Urtext zu studiren.

[411]) Gregor Nyss. de deitate filii et spiritus Sancti III, p. 469 D.

Cap. IV. Die trinitarische Controverse.

Wenn die Kappadoker die Consequenzen der Athanasianischen Theologie zogen, so hatten sie es genau mit denselben Gegnern zu thun, welche dereinst ihr Altmeister, Athanasios, vor sich gesehen. Da stand, wie damals in Alexandreia, auf der einen Seite der Arianismus, wenn auch sein Führer nicht mehr Areios, sondern Eunomios hieß und ihm gegenüber galt es, die wahre Gottheit der Hypostasen aus der Schrift zu erweisen und voll zu bekennen, auf der andern Seite stand der Sabellianismus oder wenigstens die Gefahr eines Rückfalls in den Sabellianismus, nämlich das System des Markellos. Ihm gegenüber galt es, die Vollpersönlichkeit der einzelnen Hypostasen aus der Schrift zu erweisen und zu bekennen. Ihre Situation war also verwandt derjenigen, in die der volle rechtgläubige Triadologe und Christologe überhaupt immer eintreten muß; denn die verkappten oder offnen Antitrinitarier aller Zeiten haben sich immer in die beiden obengezeichneten Gruppen zerlegt. Die die Gottheit der zweiten und dritten Hypostase leugnenden Feinde des Kreuzes Christi laufen durch die Kirchengeschichte hindurch als:

Ebioniten
Arianer
Eusebianer
Deisten
Rationalisten.

Die den hypostatischen Unterschied und die Vollpersönlichkeit der einzelnen Hypostasen leugnenden Gegner laufen durch die Geschichte als:

Doketen
Sabellianer
Markellianer
Pantheisten[412]).

Die Position der Kappadoker war in diesem Kampfe nur darum eine so schwere, weil sie für denselben die Waffen zur Abwehr erst zu schmieden und zu schleifen hatten, und unsre Position ist darum eine viel leichtere, weil wir die Erben des mächtigen Erwerbes Kappadokischen Schweißes sind.

---

412) Dorner l. c. p. 850 hat in licht- und geistvoller Weise die Situation gezeichnet, welche die Kappadoker vorfanden.

Es ist der unvergängliche theologische Ruhm der Kappadoker, daß sie den Schwierigkeiten der Situation nicht aus dem Wege gegangen sind, sondern daß sie ihnen voll und klar ins Angesicht gesehen und daß sie mit dem ganzen Feuer ihres Glaubens, mit der ganzen Treue ihres Bekenntnisses, aber auch mit der vollsten Anspannung ihrer reichen Geisteskraft in den Kampf eingetreten sind. Sie sind sich voll bewußt, daß sie nach zwei Seiten hin das Schwert des Geistes zu führen haben. Der Nyssener[418]) schreibt an den Ablabios klar über die beiden Gefahren, die der reinen Lehre drohen: *ἢ τρεῖς λέγειν θεούς, ὅπερ ἀθέμιτον, ἢ μὴ προσμαρτυρεῖν τῷ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι τὴν θεότητα, ὅπερ ἀσεβές τε καὶ ἄτοπον.* Ablabios war geneigt, dem Sohne und dem heiligen Geiste die wahre Gottheit zu attribuiren, aber er glaubte, die Rettung vor dem Sabellianismus nur im Tritheismus zu sehen und hatte dem Gregor vorgehalten: *Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης ἐν μιᾷ ὄντες τῇ ἀνθρωπότητι, τρεῖς ἄνθρωποι λέγονται.* Es liege keine Gefahr darin, diejenigen, welche ihrer Natur nach verbunden seien (*τοὺς συνημμένους κατὰ τὴν φύσιν*), wenn ihrer mehrere seien, in dem Namen, der ihr Gattungsbegriff ist, im Plural zu bezeichnen (*πληθυντικῶς ἀριθμεῖσθαι*). Warum nun verbieten wir, wenn wir die eine Gottheit des Vaters des Sohnes und des heiligen Geistes anerkennen, sie als drei Götter zu bezeichnen?

Der Nyssener antwortet ihm zunächst, es sei außerordentlich schwer, dies *ἀμφίβολον*, dies *διάλημμα*, dies *πρόβλημα* begrifflich zu lösen, und es wäre ja köstlich (*εὐ ἂν ἔχοι*) wenns gelänge, zur begrifflichen Klarlegung des Problems einen Beitrag zu liefern. Er will es auch dem Herrn danken, wenn er ihm die Gnade schenkt einen gesegneten Versuch in dieser Richtung zu machen. In jedem Falle aber, wenn auch unsre Entwicklung sich der begrifflichen Lösung nicht gewachsen zeigen sollte (*εἰ καὶ ἀτενώτερος ἐλεγχθείη τοῦ προβλήματος ὁ ἡμέτερος λόγος*), habe man im Glauben das theure Vätererbe unbedingt festzuhalten (*τὴν μὲν παράδοσιν, ἣν παρὰ τῶν πατέρων διεδεξάμεθα, φυλάξομεν εἰς ἀεὶ βεβαίαν τε καὶ ἀκίνητον*).

Diese Gedanken des Nysseners sind von hoher Schönheit schon um der Demuth willen, mit der der mächtige Theologe von seiner eignen

---

418) Gregor Nyss. ad Ablabium non putandum tres dici deos opportere III, 15. 16.

theologischen Arbeit redet. Ganz anders die Häretiker. Sie räumen niemals ein, daß die göttlichen Mysterien hoch über menschliches Wissen und Verstehen auch des erleuchtetsten Geistes hinausgehen, sondern sie behaupten in der Regel, und keiner von ihnen hat das dreister gethan, als der eigentliche Widerpart der Kappadoker: Eunomios, daß sie eigentlich Alles wissen. Es gehört eben eine Paulinische Glaubenstiefe dazu, um mit 1 Kor. 13, 9 zu bekennen: *ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν*, es gehört eben des Nysseners lautre Demuth dazu, jeden Beitrag zur Beleuchtung der göttlichen Mysterien, den der Knecht beibringen darf, nicht sich selber gut zu schreiben, sondern allein dem Herrn, dem *δεδωκὼς τὴν χάριν*. Freilich in einer ganz andern Tonart redet der Nyssener und mit ihm die beiden Andern, wenn sie den Schriftbeweis führen, da leiten sie das letzte Glied jedes Syllogismus immer mit der siegesgewissen Formel ein: *ἀνάγκη γὰρ πᾶσα*. Beim Schriftbeweis redet nicht mehr der Knecht, da redet der Herr und der Knecht hat ihm nur rein formale Handlangerdienste zu leisten. Daher der Ton der Gewißheit. Bei der eignen Speculation redet der Knecht. Daher der Ton demüthiger Zurückhaltung.

Was aber versteht der Nyssener unter der *ἡ παράδοσις, ἣν παρὰ τῶν πατέρων διεδεξάμεθα*? Er versteht darunter natürlich nicht etwas der römischen Tradition auch nur weitläufig Verwandtes; sondern die *παράδοσις τῶν πατέρων* ist ihm die gesunde trinitarisch-christologische Lehrentwicklung bis zu Athanasios inclusive. Der Kern dieser *παράδοσις τῶν πατέρων* ist ihm natürlich das Nikänische Symbolum. Dem gegenüber gilt dem Christen das: *φυλάξομεν εἰς ἀεὶ βεβαίαν τε καὶ ἀκίνητον*. Es entspricht also die Stellung des Nysseners zu der *παράδοσις τῶν πατέρων* genau der Stellung eines bekenntnißtreuen Lutheraners zu den symbolischen Büchern seiner Kirche; wie ja überhaupt die Kappadoker und ihre Schule im vierten Jahrhundert denselben Brief hatten, der den Lutheranern im neunzehnten zugefallen. Der Nyssener sah eben seinen Lebensberuf darin, die volle Wahrheit auf das jüngere Geschlecht zu vererben. Deshalb schreibt er an den Ablabios: *ὅπως ἂν ἡμεῖς οἱ πατέρες τοῖς γενναίοις ἱδρῶσι τῶν τέκνων ἐπευφραινώμεθα*, er will die künftige Generation schützen gegen die *βέλη τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*. Darum warnt er seinen Ablabios ernst vor der grade auf ihn anstürmenden Versuchung zum Tritheismus. Darum ruft er ihm zu: Drei Götter zu setzen, das sei in thesi unmöglich, das schließe die göttliche Logik des Trinitätsdogmas

aus (*ἐκβάλλει ὁ τοῦ δόγματος λόγος*), das sei in praxi unmöglich, denn die christliche Theologie müsse vor jeder Ähnlichkeit mit der Hellenischen Polytheie fliehen (*φεύγων ὁ λόγος τῆς Ἑλληνικῆς πολυθεΐας τὴν ὁμοιότητα*). Wie herrlich wäre es, wenn die von trinitarischen Zweifeln heimgesuchten Jünglinge unsrer Tage überall einen Nyssener fänden, der in so geist- und lebensvoller Weise ihnen wieder zurecht hülfe. Finden sie ihn nicht unter den lebenden Theologen, dann empfehlen wir ihnen als Correctiv gegen ihren Zweifel das Studium des Nysseners. Sehen wir nun zu, wie der Nazianzener in dem ihm verordneten theologischen Lebenskampfe seine Position nimmt. Auch er geht aus von der demüthigen Erkenntniß, daß die Mysterien der Gottheit hoch erhaben über menschliches Erkennen sind, und daß die irdische Sprache den adäquaten Ausdruck für die Gottestiefen nicht zu finden vermöge. Er sagt:[414]) *τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον*. Wie Niemand die ganze Luft jemals eingeathmet hat, so hat auch das ganze Wesen Gottes niemals weder der Geist erfaßt, noch die Sprache umfaßt: *οὔτε γὰρ ἀέρα τις ἐπνευσεν ὅλον πώποτε, οὔτε οὐσίαν θεοῦ παντελῶς ἢ νοῦς ἐχώρησεν ἢ φωνὴ περιέλαβεν*. Darum ist ihm der beste Theologe nicht, der Alles gefunden hat, denn Alles könne ja unser noch im Kerker weilender Geist (*ὁ δεσμός*) nie umfassen, sondern der, welcher *τὸ τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα ἢ ἀποσκίασμα* mehr verarbeitet hat, als Andere. — An einer andern Stelle faßt er das Problem in einem großartigen Sinne historisch auf, so zwar, daß er die Historie religionsphilosophisch durchdringt.

Er sagt:[415]) *τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δόξαι περὶ θεοῦ.*

ἈΝαρχία
ΠΟΛΥαρχία
ΜΟΝαρχία.

Die Anarchie vernichtet er kritisch mit dem kurzen Satz: *τό τε γὰρ ἄναρχον ἄτακτον*, die Polyarchie mit dem kurzen Satz: *τό τε πολύαρχον στασιῶδες*. Die Monarchie ist unser Bekenntniß: *ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον*, aber nicht die starre Monarchie (des alten Bundes), die lediglich eine Person umspannt, sondern diejenige Monarchie, die trotz der Dreiheit der Prosopa besteht:

---

[414]) Gregor Naz. orat. 30, 17 p. 552 B. C. D.
[415]) Ibidem 29, 2 p. 523.

1) in der *φύσεως ὁμοτιμία*;
2) in der *γνώμης σύμπνοια*;
3) in der *ταυτότης κινήσεως*;
4) in der *πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις*.

Da sei zwar ein *διαφέρειν ἀριθμῷ* aber es bleibe das *μὴ τέμνεσθαι τῇ οὐσίᾳ*. Da sei ein wunderbares ewiges Leben, eine heilige innertrinitarische Bewegung von der *Μονὰς* zur *Δυὰς* bis zur *Τριάς*.

Das ist die berühmte Stelle: *Διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Der Vater sei dem Sohne gegenüber der *γεννήτωρ*, dem heiligen Geiste gegenüber der *προβολεύς*, Beides aber sei er, ohne dabei ein *πάθος* zu leiden (*ἀπαθῶς*) ohne dabei in die Sphäre der *χρόνος* zu kommen (*ἀχρόνως*), ohne daß dabei die dem *σῶμα* eignenden Kategorien sich geltend machten (*ἀσωμάτως*) und dem Vater gegenüber ist der Sohn das *γέννημα*, der heilige Geist das *πρόβλημα*.

Nehmen wir die beiden hier verarbeiteten Grundstellen aus dem Nazianzener zusammen, so repräsentiren sie von den 5 in Capitel II nachgewiesnen Phasen der theologischen Arbeit schon die drei ersten, das *φυσιολογεῖν*, das *φιλοσοφεῖν* das *θεολογεῖν*. Vom *ἀήρ*, den wir athmen, geht er aus, durch eine religionsphilosophische Diatribe führt er die Entwicklung hindurch, in markigen Sätzen bringt er sie zunächst theologisch zur Ruhe.

So weit der Nazianzener. Wir kommen zu Basileios. Auch er, ob er gleich ein Meister in hoher und tiefer theologischer Speculation ist, begrenzt das Recht derselben aufs Allerschärfste. Die schlechthinnige Voraussetzung gesegneter theologischer Arbeit ist ihm der Beistand Gottes des heiligen Geistes. Nur der *νοῦς*,[416]) der sich dem heiligen Geiste und zwar Gott dem heiligen Geiste vermählt hat (*τῇ θεότητι τοῦ πνεύματος ἀνακραθείς*), ist fähig, hindurch zu schauen durch die großen Theoreme (*τῶν μεγάλων θεωρημάτων ἐστὶν ἐποπτικός*), nur er sieht von dieser hohen Warte herab die göttlichen Schönheiten (*τὰ θεῖα κάλλη*) nämlich der Schrift, aber auch er nur in so weit, als es ihm die Gnade eingiebt (*τοσοῦτον μέντοι, ὅσον ἡ χάρις ἐνδίδωσι*) und nur in so weit, als er die staubgeborne Natur zu umfassen vermag

416) Basileios Epist. 233 p. 865 C.

(*καὶ ἡ κατασκευὴ αὐτοῦ ὑποδέχεται.* — Deshalb ficht es ihn auch nicht an, wenn ihm die Feinde vorwerfen, daß, wenn er die völlige Erkennbarkeit Gottes leugne, er dann verehre, was er nicht kenne (*ὃ μὴ γινώσκεις, σέβεις*)[417]). Er antwortet darauf getrost: *ἐγὼ δὲ, ὅτι μὲν ἔστιν, οἶδα, τί δὲ ἡ οὐσία, ὑπὲρ διάνοιαν τίθεμαι.* Seine freudige Zuversicht leidet durch solche Schranken ja nicht: denn auf die Frage: *πῶς οὖν σώζομαι*, giebt er sich echt paulinisch die Antwort: *διὰ τῆς πίστεως*. Nicht die Speculation, sondern die *πίστις* allein macht uns selig. — Aus der *πίστις* heraus wird das *ὁμολογεῖν* geboren und das muß schlechterdings ein klarer und lautrer Posaunenton sein:[418])

δέον ὁμολογεῖν Θεὸν τὸν πατέρα Θεὸν τὸν υἱὸν Θεὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Für die Homologie entscheiden allein die göttlichen Schriften (*οἱ θεῖοι λόγοι*) die freilich nur von denen recht ausgelegt werden, die sie im höheren Sinne, also *ἐν πίστει* erkannt haben (*οἱ τούτους ὑψηλότερον νενοηκότες*). Für die Abwehr der Häretiker habe die Speculation ihr gutes Recht, und diese muß bei ihrer Defensive mit wissenschaftlichen Kategorien arbeiten. Ihr fällt die Aufgabe zu, denen, die das feste Bekenntniß zu der wahren Gottheit der drei heiligen göttlichen Personen als Tritheismus verlästern, den Nachweis zu liefern, daß die rechtgläubige Theologie den einen Gott als eins nicht nach der Zahl, sondern nach der Natur bekennt (*πρὸς δὲ τοὺς ἐπηρεάζοντας ἡμῖν τὸ τρίθεον, λεγέσθω, ὅτι ἡμεῖς ἕνα θεὸν οὐ τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῇ φύσει ὁμολογοῦμεν*).

So haben wir denn nun die theologische Waffenrüstung zu zeichnen versucht, mit welcher angethan die Kappadoker an die Lösung ihrer hohen Lebensaufgabe herantraten, das Werk des Athanasios zu krönen. Es erhellt für den Kundigen von selbst, daß ihre Rüstung nach Epheser 6, 10—17 die Natur der Panhoplie eines Streiters Jesu Christi an sich trug. Der Kampf der Kappadoker mußte zuerst ein Anti-arianischer sein, sie hatten die wahre Gottheit des Sohnes theologisch zu erweisen. Hier in der Christologie handelte es sich nur um einen Ausbau der Athanasianischen Arbeit. Sie hatten die wahre Gottheit des heiligen Geistes darzustellen. Hier in der Pneumatologie handelte es sich um einen Weiterbau, wenn auch auf Athanasianischen Fundamenten. Der

---

[417]) Basileios Epist. 234 p. 869 B.

[418]) Ibidem 8 p. 243 C.

Kampf der Kappadoker mußte weiter ein Anti-sabellianischer sein, hier handelte es sich darum, in positivem Aufbau der Trinitätslehre die hypostatische Vollpersönlichkeit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu erweisen.

Cap. V. Der theologische Erweis der Gottheit des Sohnes.

In der Christologie treten uns die Kappadoker in zartester und treuster symbolischer Gebundenheit entgegen. Das Decret von Nikäa bindet ihre Gewissen unbedingt. Basileios[419]) schreibt an die Presbyter von Tarsos: *προτεινώμεθα τοῖς βουλομένοις ἡμῖν συνάπτεσθαι ἀδελφοῖς τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν.* Das Nikänische Concil ist ihm[420]) *ἡ ἁγία ἐκείνη καὶ θεοφιλὴς σύνοδος.* Mit Feuer tritt er gegen die auf, welche *τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν διαβάλλουσιν.* Aehnlich der Nazianzener.[421]) Die Väter haben in Nikäa die Theologie, das ist hier die Lehre von dem *λόγος*, welcher *θεός* ist, hingestellt (*τὴν θεολογίαν ἔστησαν*) innerhalb fest umschriebner Grenzen und symbolisch sanctionirter Worte (*εἴσω περιγραπτῶν ὅρων τε καὶ ῥημάτων*).

Hand in Hand mit dieser symbolischen Gebundenheit geht die höchste nicht bloß persönliche, sondern auch theologische Pietät und Verehrung für Athanasios. Nach dem Urtheil des Nazianzeners[422]) ist er für die, die nach ihm kommen (*τοῖς μετ' αὐτόν*) ein leuchtendes *παράδειγμα*. Athanasios war es ja, der zu Nikäa[423]) die Krankheit zum Stehen gebracht (*τὴν νόσον ἔστησεν*). Dort war er ja, wenngleich noch nicht in die Zahl der Bischöfe gehörend, innerlich der Führer (*τὰ πρῶτα τεταγμένος*). Wie aber Gregor in seiner oben angezognen Gedächtnißrede den Athanasios feiert, so klingt die gleiche zarte Verehrung hindurch durch die drei[424]) berühmten Briefe, welche Basileios an Athanasios gerichtet, und doch ist es ein glänzendes Zeichen persönlicher Selbstständigkeit, wenn Basileios seinem großen Altmeister

---

[419]) Basileios Epist. 113 p. 528 A.
[420]) Ibidem 224 p. 848 B.
[421]) Gregor Naz. orat. 25, 8 p. 460 D.
[422]) Ibidem 21, 4 p. 388 C.
[423]) Ibidem p. 394 A.
[424]) Basileios Epist. 66. 67. 69.

gegenüber es offen ausspricht, daß er über den Markellos[425]) wesentlich anders denke, als jener.

Um der engen Beziehung willen, in welcher in der Christologie die Athanasianische Schule zu Athanasios selbst steht, verweisen wir hier vorweg auf unsre dogmengeschichtliche Entwicklung: „Theologie des Athanasios“ im ersten Bande[426]) und heben im Folgenden nur diejenigen Momente der Christologie der Kappadoker besonders hervor, in denen es ihnen geschenkt worden ist, auf die eigne Position, oder auf die Polemik ein neues Licht fallen zu lassen.

Der christologische Schriftbeweis.

Der bedeutendste Exeget unter den Dreien ist unleugbar der Nyssener[427]) und dessen exegetische Musterleistung ist die Partie, welche in der Schrift über die Gottheit des Sohnes anknüpfend an das von den Arianern viel gemißbrauchte Herrenwort Joh. 14, 28 *ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί* sich findet. Hier schreitet die exegetische Entwicklung durch eine Fülle von Schriftworten ersten Ranges hindurch und cumulirt siegreich in einer mächtigen Auslegung des Wortes Joh. 10, 30 *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.*

Er unterscheidet genau zwei Serien von Selbstzeugnissen des Herrn:

1) *αἱ μὲν τὸ ὕψος τῆς θεότητος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μεγαλοφώνως κηρύσσουσι.*

2) *αἱ δὲ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπίνης συγκαταβαίνουσι φύσεως.*

In die erste Kategorie gehören ihm zum Beispiel Worte, wie:

Joh. 14, 9 *ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα.*
Matth. 11, 27 *οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ.*
Joh. 17, 10 *πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν* und
Joh. 10, 30 *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.*

In die zweite Kategorie gehören Worte, wie:

Matth. 26, 38 *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου* und Joh. 14, 28 *ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου.*

Wie fern der Vater den Menschensohn sendet, wie fern sein Kommen sich nach des Vaters Willen bestimmt, ist es eine *ἀποστολή*, wie fern der Gottessohn kommt, ist es eine *κατάβασις*, keine *τοπικὴ*

[425]) Basileios Epist. 69, 2 p. 432.
[426]) Kölling Arianische Häresie I, p. 144 ff. besonders p. 160—177.
[427]) Gregor Nyss. de deitate filii et spir. Tom. III, p. 469 ff.

κίνησις, sondern eine *ἀπὸ τοῦ ὕψους τῆς δόξης κάθοδος*, weil er aber herabgestiegen ist nicht als der pure *λόγος* (*οὐ γυμνὸς ὁ λόγος*) sondern als der Fleisch gewordne *λόγος* (*ἀλλὰ σάρξ γενόμενος*) nicht als *ἡ μορφὴ τοῦ θεοῦ* an sich (*καθ' ἑαυτήν*) sondern als anzuschauen *ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ*, so spricht er aus diesem *ταπεινὸν* heraus: *μείζων μου*.

Nachdem sich nun Gregor den Weg so fein gebaut, zieht er den Summenausdruck seines exegetischen Processes in dem herrlichen Satz (l. c. p. 471):

> *ὅταν πρὸς τὸ ἀνθρώπινον ὁ λόγος βλέπῃ μείζονα ὁμολογεῖ τοῦ διὰ σαρκὸς ὁρωμένου τὸν μὴ ὁρώμενον, ὅταν πρὸς τὸ θεῖον χειραγωγῇ, τὴν διάνοιαν ἀργεῖ τοῦ μείζονος καὶ τοῦ ἐλάττονος ἡ συγκριτικὴ αὕτη ἀντιπαράθεσις, καὶ ἀντὶ τούτων ἑνότης κηρύττεται· ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.*

Dem Sinne nach nahe verwandt, wenn auch nicht zu solcher Tiefe und Klarheit durchgearbeitet, ist des Basileios[428]) Auslegung zu Joh. 14, 28. Letzterer setzt seinen eignen christologischen Schriftbeweis, in so weit er polemisch ist, ein bei der richtigen Auslegung des petrinischen Wortes[429]) *ὅτι κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν θεός*, weil dies Wort von den Gegnern schwer gemißbraucht worden war. Er dreht den Spieß hier siegesgewiß um und fordert die Feinde kühn heraus, sie sollten ihm solche Schriftworte nennen, die für ihre perverse Auslegung jenes Petruswortes zur Stütze dienen könnten: *ποίας ἔχει φωνὰς τῶν γραφῶν εἰς ἀπόδειξιν*. Er konnte ruhig so fragen, denn für seine tiefe Auslegung obigen Wortes hatte er die köstlichsten Schriftanalogien reichlich herbeigeschafft. Er ist sich innerlich ganz gewiß, daß die Wahrheit auf Seiten seiner Exegese steht, darum ruft er aus, hätten die Gegner mit ihrer Christologie Recht, dann[430]) wären die Apostel Lügner (*ψευδεῖς μὲν οἱ ἀπόστολοι*) dann wären die Evangelien Lügen (*ψευδῆ δὲ τὰ εὐαγγέλια*), ja die Wahrheit selbst, unser Herr Jesus Christus (*αὐτὴ δὲ ἡ ἀλήθεια*) wäre Lüge. Die Schriftverdrehung der Feinde strafe Gottes Wort Lügen, sie sei eine

---

[428]) Basileios contra Eunom. I, 565 ff.

[429]) Ibidem II, 576 ff.

[430]) Basileios adv. Eunom. I, p. 552. Der Kirchenfürst, der gewöhnt war, seine mächtige Persönlichkeit ganz in die Wagschale zu werfen, ist auch aus seiner Exegese zu erkennen.

βλασφημία. Mit Gottes Wort vertrage sich absolut nur die rechtgläubige Christologie.

Wo Basileios positiv aufbaut, fußt er exegetisch vor allen Dingen auf dem Proömion des Johannesevangeliums und besonders auf Johannes 1, 1, welches Wort er nach seiner strengen rechtgläubigen Inspirationstheorie ausdrücklich einführt mit den Worten:[431]) *τὰ παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος διὰ τοῦ μακαρίου Ἰωάννου λαληθέντα ἡμῖν*. Wer die Exegese des Basileios unbefangen prüft, muß Böhringers[432]) Urtheil über sie als ein ungerechtes entschieden zurückweisen. Es ist kein „alter Kunstgriff", wenn Basileios zwischen Worten, die vom Standpunkt der „Ökonomie" gesprochen sind und solchen, die heraus aus der Lehre von seiner Gottheit stammen, unterscheidet, sondern er thut da nur, was die rechtgläubigen Christologen immer haben thun müssen, weil das Wort Gottes selber zwischen Attributen der *οἰκονομία* und der *ἐξουσία* einen Unterschied macht.

Wir kommen nun zum Nazianzener und sehen, wie und wo dieser seinen Schriftbeweis einsetzt.

Auch er unterscheidet scharf zwei Kategorien von christologischen Schriftzeugnissen:[433])

1) *τὰς μὲν ὑψηλοτέρας καὶ θεοπρεπεστέρας φωνὰς προσνείμαντες τῇ θεότητι.*

2) *τὰς δὲ ταπεινοτέρας καὶ ἀνθρωπικωτέρας τῷ νέῳ δι' ἡμᾶς Ἀδὰμ καὶ θεῷ παθητῷ κατὰ τῆς ἁμαρτίας.*

Er macht den Arianern mit Recht den Vorwurf, daß sie für diese *ἀντιθέσεις* der heiligen Schrift kein Verständniß hätten. Sie rissen aus dem Zusammenhange der Schrift heraus, was ihnen grade passe. Dadurch würden sie zu Tempelräubern am Worte Gottes (*οἱ τοῦ γράμματος ἱεροσύλοι*). Dadurch machten sie sich eines Diebstahls schuldig (*κλέπτοντες*), zögen aber von den Urtheilslosen Viele auf ihre Seite hinüber (*σφετερίζονται*). In derselben Rede, in welcher sich Gregor über die Principien seiner Exegese so klar ausspricht, behandelt er dann nach diesen von ihm aufgestellten Kategorien 10 Schriftstellen, die von den Gegnern grausam mißhandelt worden waren, zunächst Proverb. 8, 22 nach den LXX: *κύριος ἔκτισέ με*, ein Wort an dessen

[431]) Basileios adv. Eunom. II, p. 597.

[432]) Böhringer VII, p. 72.

[433]) Gregor Naz. orat. 30 p. 540.

Fersen sich schon Areios selbst gehängt hatte, dann 1 Korinth. 15, 25: *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν, ἄχρι κ. τ. λ.*

Die Exegese des Nazianzeners ist scharf und schneidig, den großen Dialektiker verrathend, erhebt sich aber stellenweis bis zur höchsten Erbaulichkeit. Am Schönsten ist wohl seine Auslegung des Wortes vom Kreuz: Eli, Eli nach Psalm 22, 1 von welcher wir hier als Probe ein Stück folgen lassen.[434])

> *οὐ γὰρ αὐτὸς ἐγκαταλείπεται ἢ ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἢ ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ θεότητος, ὃ δοκεῖ τισιν, ὡς ἂν φοβουμένης τὸ πάθος καὶ διὰ τοῦτο συστελλομένης ἀπὸ τοῦ πάσχοντος, τίς γὰρ ἢ γεννηθῆναι κάτω τὴν ἀρχὴν ἢ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἀνελθεῖν ἠνάγκασεν; ἐν ἑαυτῷ δὲ ὅπερ εἶπον τυποῖ τὸ ἡμέτερον.* Wir waren früher *ἐγκαταλελειμμένοι καὶ παρεωραμένοι*, jetzt aber sind wir *προσειλημμένοι καὶ σεσωσμένοι τοῖς τοῦ ἀπαθοῦς πάθεσι.*

Als Probe dafür, wie es Gregor versteht, am Schluß seiner exegetischen Diatriben in geistsprudelnder Weise, um uns dieses seit Dorner recipirten Bildes zu bedienen, Welle an Welle zu reihen, führen wir noch eine schöne Stelle an, wo er vom Herrn Jesus sagt:[435])

> *πρόβατον δὲ ὡς σφάγιον, ἀμνὸς δὲ ὡς τέλειον, ἀρχιερεὺς δὲ ὡς προσαγαγεὺς Μελχισεδὲκ δὲ ὡς ἀμήτωρ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ ἀπάτωρ τὸ καθ' ἡμᾶς,* und zum Schluß kommt die Mahnung an den Hörer und Leser: *βάδιζε δι' αὐτῶν, ὅσαι τε ὑψηλαὶ θεϊκῶς καὶ ὅσαι σωματικῶς καὶ συμπαθῶς.* Er schließt ab, indem er Ebräer 13, 8: *Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον κ. τ. λ.* als christologische Loosung proclamirt.

Das ist der christologische Schriftbeweis der Kappadoker. Wir können von ihm nicht scheiden, ohne es offen zu bezeugen, wie viel wir den drei hohen Exegeten des vierten Säculums persönlich danken und zwar nicht nur als Theologe, sondern auch als Pastor. Wir schämen uns des Bekenntnisses nicht, daß wir in der Rüstarbeit zu mancher Weihnachts- und Charfreitagspredigt aus diesen Exegeten geschöpft und es kam uns immer, wie ein Hineinklingen der una sancta vor, wenn wir an den hohen Festen in zwei Zeugen Polnisch und Deutsch die

---

434) Gregor Naz. l. c. p. 543. Vergleiche auch seine geistvolle Theorie von dem *προσωποποιεῖν* und *δραματουργεῖσθαι ὑπὲρ ἡμῶν.*

435) Ibidem p. 556 A. B.

majestätischen Festgedanken in derselben exegetischen Structur bezeugen durften, in welcher sie vor anderthalb Millennien der Cäsareensischen Nyssenischen und Nazianzenischen Gemeinde im rossereichen Kappadokien bezeugt worden sind. Mancher junge Theologe würde für die Beraubung, die er von Seiten arianisirender Exegeten auf der Hochschule erlitten, reichlich entschädigt werden, wenn er sich von uns wollte erbitten lassen, nun auch einmal Exegese bei den Kappadokern zu hören. Es würde dann Mancher einen dickleibigen Commentar unsres Säculums, der ihm unsäglich wenig positiv-christologische Ausbeute geboten hat, mit ähnlichen Gefühlen weglegen, mit denen unser großer Landsmann Martin Opitz von Boberfeld einst dem Platon Valet gesagt:

Ich empfinde fast ein Grauen,
Daß ich Platon über Dir
Bin gesessen für und für.

Wir wenigstens haben es nie bedauert, daß wir unsre theologische Nahrung unmittelbar zwar natürlich aus dem Worte Gottes, mittelbar aber nur aus den großen Kirchenvätern des vierten und sechzehnten Jahrhunderts geschöpft haben.

Der dogmatische Beweis.

Die Kappadoker ringen aber auch darnach, die Athanasianische Christologie zu stützen durch Argumente, die aus der allgemeinen Gottesnatur herausgeschöpft sind. Der Nyssener sagt:[436]) Wer überhaupt zugestehe, daß Gott nicht ohne λόγος sei d. h. hier zunächst nicht ohne „Vernunft" sei, der werde auch unbedingt einräumen, daß Gott einen *ΛΟΓΟΣ* habe (*ὁ δὲ ὁμολογῶν μὴ ἄλογον εἶναι τὸν θεὸν πάντως ΛΟΓΟΝ ἔχειν τὸν μὴ ἄλογον συγκαταθήσεται*). Nun stehe es über jeden Zweifel erhaben fest, daß der menschliche λόγος die ganze Schwäche der menschlichen Natur an sich trage. Der Menschen λόγος könne nur nach dem Maße unsrer menschlichen Natur sein (*πρὸς τὸ τῆς φύσεως τῆς ἡμετέρας μέτρον*) alle Emphasen der ihm eignenden Namen hätten Theil an der menschlichen Niedrigkeit (*συνταπεινοῦνται αἱ τῶν τοιούτων ὀνομάτων ἐμφάσεις*) und weil unsre Natur *φθαρτή* und *ἀσθενής* sei, so resultire daraus für den menschlichen λόγος ein dreifaches: *διὰ τοῦτο ὠκύμορος ἡ ζωὴ ἀνυπόστατος ἡ δύναμις, ἀπαγὴς ὁ λόγος.*

---

436) Gregor Nyss. Katechet. Magna III, p. 47. 48.

Genau dem entsprechend müsse aber auch der *ΛΟΓΟΣ* Gottes, weil er eben **Gottes** *λόγος* sei, die volle **Majestät** Gottes an sich tragen. Nun aber sei Gott *ἡ ἄφθαρτος καὶ ἀεὶ ἑστῶσα φύσις.* Hätte nun Gott einen *φθαρτὸς λόγος*, so würde ja in das Wesen Gottes ein Moment der *φθορά*, der *τρεπτότης* hineingetragen werden. Das ist aber nicht blos pistisch, sondern auch logisch völlig unvollziehbar. Es bleibe also nur der Schluß übrig: *οὕτως ἡ ἄφθαρτος καὶ ἀεὶ ἑστῶσα φύσις ἀΐδιον ἔχει καὶ ὑφεστῶτα τὸν ΛΟΓΟΝ.* So resultirt denn aus dieser Nyssenischen Deduction ein Doppeltes mit zwingender Nothwendigkeit:

1) die **volle Ewigkeit**,

2) die **hypostatische Herrlichkeit** des Sohnes.

In ganz ähnlich verlaufender Beweisführung geht Basileios[437]) aus vom *εἰκών* und *ἀπαύγασμα.* Er schickt voraus, daß die ganze Natur des Vaters dem Sohne mit einem Siegel aufgeprägt sei (*ὥσπερ ἐν σφραγῖδί τινι τῆς ὅλης φύσεως τοῦ πατρὸς ἐναποσημανθείσης τῷ υἱῷ*). Er ringt darnach Analoga zu finden. Er redet davon, wie die Substanz der Künste (*τῶν τεχνῶν ἡ ὑπόστασις*) in dem Verhältniß zwischen Lehrenden und Lernenden in ihrer Ganzheit (*ὅλη*) von den *διδάσκοντες* auf die *μαθητευόμενοι* übergehe, so daß Nichts von dieser Substanz schließlich den Lernenden mangle, und daß die *ἐκμανθάνοντες* schließlich zur *τελείωσις* vordringen, so sei's in dem Verhältniß zwischen Vater und Sohn. Dies Analogon genügt ihm aber nicht, denn es liege zwischen der *τελείωσις* der Lehrenden und der der Lernenden doch ein Intervall von Zeit (eine *χρόνου παράτασις*), darum zieht es das Analogon heran, welches zwischen der Natur der Gedanken (*φύσις τῶν νοημάτων*) und den Bewegungen des denkenden Geistes (*τοῦ νοῦ κινήματα*) besteht. Doch auch das genügt ihm nicht völlig, denn es sei überhaupt nicht möglich, eine haarscharf harmonische Analogie herzustellen zwischen den *τὰ μικρά* und *τὰ φαῦλα* einerseits, und den *τὰ θεῖα* und *ἀΐδια* andrerseits. Nur die Schrift biete die absoluten Analogien. Da ist der Herr *εἰκὼν γεννητή*, da ist er das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ δικαιοσύνη θεοῦ.* Das ist er aber nicht etwa blos in Gestalt einer *ἕξις*, oder einer *ἐπιτηδειότης*, sondern er ist die *οὐσία ζῶσα καὶ ἐνεργής.* Darum stellt er in sich den ganzen Vater dar (*ὅλον ἐν*

[437]) Basileios adv. Eunom. II, p. 605 A. B.

ἑαυτῷ δείκνυσι τὸν πατέρα), weil er aus seiner ganzen Herrlichkeit ausgestrahlt ist (*ἀπαυγασθείς*). Nun ist der Vater ewig, darum muß auch der Sohn ewig sein, weil er *ἐξ ἀϊδίου* ist, denn er ist *γεννητῶς τῇ ἀγεννησίᾳ τοῦ πατρὸς συναπτόμενος*.

An einer andern Stelle[438]) erweist Basileios die Ewigkeit des Sohnes so: Der Sohn ist der *ποιητὴς τῶν αἰώνων*. Durch ihn erst sind die Aeonen geworden, es sei also gradezu eine Thorheit zu behaupten, daß ein zeitliches Intervall (*διάστημα*) mitten inne stehe (*μεσιτεύω*) in der *φυσικὴ συνάφεια* zwischen dem Vater und dem Sohne. So weit Basileios.

Doch auch dem Nazianzener ist es geschenkt worden, reiches Material zur dogmatischen Lösung der christologischen Frage beizubringen. Mit seiner schneidigen Dialektik nimmt er eine von den Hauptpositionen der Gegner nach der andern mit Sturm. Eunomios hatte das berüchtigte Dilemma aufgestellt:[439]) ob der Vater den Sohn gezeugt habe *βουληθεὶς ἢ μὴ βουλόμενος*; habe er ihn gezeugt, ohne es selbst zu wollen, dann müsse es über dem Vater einen andern dominirenden, den Vater selbst tyrannisirenden Willen gegeben haben, und wer sei dann dieser Tyrann gewesen? (*εἰ μὲν γὰρ οὐ θέλων, τετυράννηται, καὶ τίς ὁ τυραννήσας;*) habe er ihn aber heraus aus seinem Willen gezeugt, dann sei der Sohn blos ein Sohn des Willens (*θελήσεως υἱός*) und nicht ein Sohn von Natur (*φύσεως υἱός*). Diese Stiomachie der Feinde widerlegt Gregor mit einem mächtigen ethischen Argument. Er wirft einfach dem Arianer die Frage ins eigne Herz hinein: *ἐκ θέλοντος ὑπέστης σου πατρὸς ἢ μὴ θέλοντος;* antworte er nun: *ἐκ μὴ θέλοντος*, dann degradire er sich selbst zum Kinde eines tyrannischen Zufalls, antworte er: *ἐκ θέλοντος*, dann degradire er sich selbst zu einem bloßen Willenssohn und verzichte darauf, der leibliche Sohn zu sein. In jedem Falle, so ruft er im letzten Gliede dieses meisterlichen Syllogismus aus: in jedem Falle, du magst antworten, wie du willst, durch wenige Sylben schwindet für dich der Vater im strengsten Sinne (*ἀπόλωλέ σοι δι' ὀλίγας συλλαβὰς ὁ πατήρ*), also wirf lieber erst eine solche thörichte und gottlose Frage nicht auf.

Mit gleicher strategischer Meisterschaft schlägt Gregor einen andern Angriff der Feinde ab. Die Arianer, denen so ganz die Fähigkeit ab-

[438]) Basileios de spiritu S. Cap. VI, p. 87.

[439]) Gregor Naz. orat. 29, 6 p. 526 D.

ging, himmlische Dinge mit himmlischen Maßen zu messen, und die — hierin echte Rationalisten — die niedrigsten Kategorien des praktischen Verstandes immer als Maßstab an die Mysterien Gottes anlegten, machten gegen das *γεννᾶν* des Vaters besonders geltend, dies *γεννᾶν* setze ein *πάθος*[440]) voraus, müsse *ἐμπαθές* sein, ein solches *πάθος* aber Gotte zuzuschreiben, sei unmöglich. Hierauf antwortet Gregor, handle es sich um ein in Körperlichkeit vollzognes *γεννᾶν*, so sei dies allerdings *ἐμπαθές*, bei Gott, der aber keinen Körper habe, könne doch nur von einem unkörperlichen *γεννᾶν* die Rede sein und dies sei natürlich *ἀπαθές*. Nach dieser Defensive geht er aber kühn zur Offensive über. Er macht die Gegner darauf aufmerksam, daß wenn sie darum den Sohn zum *κτίσμα* machen, um die Gefahr eines *πάθος* zu überwinden, sie dann erst recht in diese Gefahr hinein geriethen, denn beim *κτίζειν* spiele erst recht das *πάθος* hinein. Der Meister, der sein Werk meißle, sei abhängig von Eindrücken des *χρόνος*, der *ἔφεσις*, der *ἀνατύπωσις*, der *φροντίς*, der *ἐλπίς*, der *λύπη*, des *κίνδυνος*, der *ἀποτυχία*, der *διόρθωσις*. Das Alles aber seien Kategorien, die den Meister in Mitleidenschaft zögen, ihm also den Stempel des *πάθος* aufdrückten.

Mit bewunderungswürdiger Schlagfertigkeit parirt Gregor einen andern Anlauf der Gegner. Die Arianer behaupten nämlich: Christus sei zwar Gott, aber nicht Gott im eigentlichen Sinne. Er sei zwar *θεός*, aber nicht *κυρίως θεός*. Wenn der Vater und der Sohn Gott genannt würden, so sei beide Male das Wort Gott in ganz verschiednem Sinne gebraucht. Die beiden Worte Gott seien nur *ὁμώνυμα*, sie würden aber beide eben so ähnlich und doch ebenso verschieden gebraucht, wie man zum Beispiel in „Landhund und Seehund" das Wort „Hund" verschieden brauche und doch sei zwischen einem *κύων χερσαῖος* und einem *κύων θαλάττιος* ein großer Unterschied. Gregor[441]) macht in seiner Erwiderung die Gegner zuerst auf die Roheit aufmerksam, daß sie bei der Wahl einer für Gott passenden Analogie bis ins Hundegeschlecht herabsteigen und frägt mit feiner Ironie, ob denn da nicht der Mensch, das Ebenbild Gottes, ein besseres Analogon gewesen wäre, dann zeigt er, daß auch abgesehen von der Unwürdigkeit des Vergleiches dieses Simile entsetzlich hinke, denn der Land- und Seehund seien doch

---

[440]) Gregor Naz. orat. 29, 4 p. 525 B. C.

[441]) Ibidem 14, p. 533.

dem Range nach nicht verschieden und ihnen komme es doch grade darauf an, den Sohn auf eine niedrigere Stufe herabzudrücken.

Schön und tief endlich ist die Art, wie sich Gregor über das Verhältniß der beiden Begriffe *πατήρ* und *υἱός* zu einander ausspricht. Beide Worte[442]) werden von den orthodoxen Christologen in keinem irgend wie übertragnen, oder abgeschwächten Sinne gebraucht, sondern in ihrem genuinen und eigentlichen Sinne (*ὡς γὰρ παρ' ἡμῖν αἱ κλήσεις αὗται τὸ γνήσιον καὶ οἰκεῖον γνωρίζουσι*) und weil sie so gebraucht werden, darum bezeichnen sie klar und hell die *ὁμοφυΐα τοῦ γεγεννημένου πρὸς τὸ γεγεννηκός*.

Das sei die kurze Skizze, die zeigen sollte, wie die Kappadoker exegetisch und dogmatisch die volle wesensgleiche Gottheit des Sohnes mit beredten Lippen bezeugt haben, in so weit sie diesen Fundamentalartikel selbstständig behandeln. Wie sie ihn beleuchten, wenn der Sohn hineingetaucht in die trinitarische Lebensfülle erscheint, wird uns das zweitnächste Capitel zeigen, vorher aber haben wir von der Gottheit des heiligen Geistes zu handeln.

Cap. VI. Der theologische Erweis der Gottheit des heiligen Geistes.

In der gesegneten Zeit, in welcher Basileios vor seiner Berufung ins Presbyteriat mit seinem Herzensfreunde, dem Nazianzener am Iris in Pontos tiefen theologischen Studien lebte, mag in seinem Geist auch der Grundriß zu seiner Pneumatologie entstanden sein. Wenigstens trägt des Basileios größtes und reifstes Werk: *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* deutliche Spuren davon an sich, daß es seinem Kerne nach entstanden ist in einer Zeit stiller Contemplation. Geister so tiefer Art, wie Basileios und der Nazianzener, mußten sich sagen, daß der Edelstein von Nikäa, das: *ὁμοούσιος*, nur in fester trinitarischer Fassung dauernd gesichert sei. Wie das Fundament für das *ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱόν* der erste Artikel, nämlich das *πατέρα εἶναι τὸν θεόν* war, so mußte die Krone, welche sich über dem *ὁμοούσιος* erhob, der dritte Artikel, das *θεὸν εἶναι τὸ πνεῦμα ἅγιον* sein. Wenn die Väter zu Nikäa nur im Lapidarstyl bekannt hatten: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα*, so

---

[442]) Gregor Naz. orat. 29, 16 p. 535 A.

hatten sie es dem kommenden Geschlecht als ein theures Vermächtniß hinterlassen, den schriftgemäßen Ausbau des dritten Artikels zur theologischen Lebensaufgabe der Zeit zu machen. Solche Gedanken mögen am Iris die beiden im Feuer der ersten Liebe zur heiligen Theologie stehenden Freunde bewegt haben. Dazu kamen Impulse von Außen. Es erschienen des Athanasios Briefe an den Serapion. Der Vater der Orthodoxie hatte seinen Schwanengesang angestimmt und seine Schule in mächtigen Zügen auf den dritten Artikel gewiesen. Es trat Makedonios mit seiner Pneumatomachie auf und die Marathonianer entwickelten diese neue Häresie zum System. — Da traten die Kappadoker freudig an die Lösung der großen Aufgabe.

Der Preis, Rufer im Streit und Führer in diesem Kampf gewesen zu sein, gebührt dem Basileios. Mit ihm haben wir uns demnach zuerst auseinanderzusetzen.

In der Pneumatologie waren die schlimmsten Gegner nicht die eigentlichen Arianer. Sie erklärten einfach den heiligen Geist für ein *κτίσμα τοῦ κτίσματος*. Ihre Lehre vom Geist war mit ihrer Häresie bezüglich des Sohnes so fest verwachsen, daß ein selbstständiges Vorgehen gegen ihre pneumatologische Irrlehre gegenstandslos gewesen wäre. Darum bewegte sich die Polemik gegen den Arianismus auf der Linie der Christologie. Anders bei den Semiarianern und besonders bei deren rechtem Flügel. Hier regte sich eine große Geneigtheit, in der Christologie den Nikänern die Hand zu reichen, aber dafür den Niederschlag der Häresie auf die Pneumatologie fallen zu lassen. Basileios[443]) zeichnet sie treffend so: *ἐπὶ μὲν τοῦ πατρὸς καταδέχεσθαι τὸν θεὸν εἶναι καὶ τὸν υἱὸν ὡσαύτως τιμᾶσθαι τῷ τῆς θεότητος ὀνόματι συντιθέμενοι, τὸ δὲ πνεῦμα πατρὶ καὶ υἱῷ συναριθμούμενον μηκέτι καὶ τῇ τῆς θεότητος ἐννοίᾳ συμπαραλαμβάνεσθαι, ἀλλ᾽ ἐκ πατρὸς μέχρι τοῦ υἱοῦ ἱσταμένην τὴν τῆς θεότητος δύναμιν, ἀποκρίνειν τῆς θεϊκῆς δόξης τὴν φύσιν τοῦ πνεύματος.* Ganz ähnlich schildert übrigens die Situation Gregor von Nyssa.[444]) Basileios[445]) führt nun den Gegnern zunächst die schreiende Inconsequenz ihrer Position zu Gemüthe. Er setzt beim Taufbefehl ein, und nachdem er diesen kurz und tief ausgelegt, frägt er:

---

[443]) Basileios Epist. 189 p. 688 D.

[444]) Gregor Nyss. de Trinitate III, p. 9 A.

[445]) Basileios l. c. p. 689.

τίς ὁ λόγος; das heißt: was ist da der zureichende logische Grund, *τὴν ἐν τοῖς ἄλλοις ὀνόμασι κοινωνίαν πρὸς πατέρα τε καὶ υἱὸν συγχωροῦντα τῷ πνεύματι μόνης ἀποσχοινίζειν αὐτὸ τῆς θεότητος;* und stellt dann entschieden das Dilemma hin, entweder müsse man dem heiligen Geiste auch bezüglich der Gottheit die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne einräumen, oder man dürfe sie auch nicht bezüglich der übrigen Kategorien zulassen (*ἀνάγκη γὰρ πᾶσα, ἢ καὶ ἐν τούτῳ διδόναι τὴν κοινωνίαν, ἢ μηδὲ τὴν ἐν τοῖς λοιποῖς συγχωρεῖν*). Hiergegen machten die Gegner geltend:[446]) *θεότης* sei eine *προσηγορία φυσική*, bezüglich seiner *φύσις* aber sei der heilige Geist grade nicht hineingehörig in die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes, deshalb dürfe er auch an dem Begriff: *θεότης* nicht Antheil haben. Basileios antwortet fein und tiefsinnig: Er fordert die Gegner zuerst auf, ihm zu sagen, wie sie denn eigentlich zu der Weisheit gekommen sein, daß die *φύσις* des heiligen Geistes eine andre sei, als die des Vaters und des Sohnes. Dann sagt er: Wenn es möglich wäre, die göttliche Natur in ihrem „An und für sich Sein" (*αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς*) zu schauen und das, was ihr Eignes ist, sowie das, was ihr fremd ist (*τό τε οἰκείως ἔχον καὶ τὸ ἀλλοτρίως*) aus ihren Phänomenen herauszufinden, dann bedürfe es keines weiteren Beweises für die Gottheit des heiligen Geistes, dann würde sich dieselbe ganz von selbst darstellen. Nun sei aber die göttliche Natur an sich für unsre Erkenntniß viel zu hoch (*ὑψηλοτέρα νοήσεως*), es sei also durchaus nothwendig, zur Erforschung der göttlichen Natur sich leiten zu lassen durch die Anschauung ihrer Energieformen, ihrer nach Außen tretenden Actionen (*διὰ τῶν ἐνεργειῶν*).

Wir sind bisher dem Gedankengange gefolgt, den Basileios in dem berühmten Briefe an den Leibarzt Eustathios entwickelt hat. Es bleibt uns nun übrig, der mächtigen pneumatologischen Geistesarbeit zu lauschen, die er in seiner Hauptschrift „de spiritu sancto" vollzogen hat. Hier führt er zunächst einen umfassenden, von tiefster Schriftkenntniß zeugenden und durch eine kerngesunde Exegese glänzenden Schriftbeweis. Er setzt auch hier ein beim Taufbefehl.[447]) Hier steht gleichwerthig der Name: Vater, Sohn und heiliger Geist zusammen. Wie sich der Sohn zum Vater verhält, so zum Sohne der heilige Geist. Wenn aber der Geist

[446]) Basileios l. c. p. 692 C.
[447]) Basileios de spir. S. Cap. 17 p. 148.

vollbürtig neben den Sohn gestellt wird, der Sohn aber neben den Vater, so ist klar, daß schließlich auch der Geist neben den Vater gestellt wird (*εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τῷ υἱῷ συντέτακται, ὁ δὲ υἱὸς τῷ πατρὶ δηλόνοτι καὶ τὸ πνεῦμα τῷ πατρί*). Wer will gegen diese Beweisführung etwas einwenden?

Hierauf folgt eine glänzende exegetische Combination zweier Schriftstellen mit gradezu durchschlagendem Erfolge.[448])

1) Joh. 16, 14 wird vom heiligen Geist gesagt, daß er den Sohn verklärt: *ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει.*

2) Joh. 17, 5 bittet der Sohn den Vater: *δόξασόν με.*

Wenn also der heilige Geist und der Vater denselben Beruf und dieselbe Fähigkeit haben, den Sohn zu verklären, so steht doch das *τὸ πνεῦμα* vollbürtig neben dem Vater.

Wir verweisen weiter auf die geniale Meisterschaft, mit der Basileios Matth. 12, 31 verwerthet. Kann man gegen den heiligen Geist so sündigen, daß diese Sünde schlechthin irremissibel ist, so reflectirt doch diese Möglichkeit als mächtiger Herrlichkeitsstrahl zurück auf die Person des heiligen Geistes.

Wir erinnern weiter an die reichhaltige Collection von Schriftzeugnissen, in denen der heilige Geist *κύριος*[449]) genannt wird. (2 Theff. 3, 5. 1 Theff. 3, 12. 13. 2 Korinth. 3, 17. Exod. 34, 34. 1 Korinth. 3, 16. 2 Timoth. 3, 16.)

Wenn nun die Gegner geltend machen, daß die heilige Schrift nirgend eine Stelle enthalte, in welcher die Anbetung des Vaters und des Sohnes *σὺν*[450]) *τῷ πνεύματι* geboten werde, sondern daß sie vorsorglich (*πεφυλαγμένως*) dieses *σὺν* vermieden und immer gesagt habe: *ἐν τῷ πνεύματι*, so antwortet Basileios zunächst mit einer langen von Gelehrsamkeit trotzenden, den alten Athenischen Studenten verrathenden etymologisch-lexicalischen Studie über *σὺν* und *ἐν* und kommt schließlich zu dem Resultat, daß kein wesentlicher Unterschied bestehe zwischen dem *δοξάζεσθαι σὺν πνεύματι* und *ἐν πνεύματι*. Das ganze meisterhafte Buch „de spiritu" schließt mit dem schönen Ausspruch:[451])

---

[448]) Basileios de spir. S. Cap. 17 p. 152. 153.

[449]) Ibidem Cap. 21 p. 164.

[450]) Ibidem Cap. 25 p. 173.

[451]) Ibidem p. 217.

δώσει γὰρ ὁ κύριος, ἢ δι' ἡμῶν ἢ δι' ἑτέρων τῶν λειπομένων τὴν πλήρωσιν κατὰ τὴν ἐπιχορηγουμένην τοῖς ἀξίοις αὐτοῦ γνῶσιν ἀπὸ τοῦ πνεύματος.

Es kann für den der Patrologie wirklich Kundigen keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß über den heiligen Geist Keiner der Väter vor Basileios so tief, so hoch und so klar geredet, wie dieser, daß Keiner vor ihm das Zeugniß der heiligen Schrift über den heiligen Geist so gewaltig verarbeitet hat, wie er, und wenn die beiden Gregore das dann in gleicher Weise thun, ja der Nyssener auch in diesem Stück die Palme größter dogmatischer Tiefe davon trägt, so bleibt der eine Ruhm dem Basileios unbestritten, daß er für die Pneumatologie ein bahnbrechender Geist gewesen ist. Seine Schrift „de spiritu" ist nicht nur eine Perle der patristischen Literatur, sondern ein Kleinod der theologischen Literatur überhaupt und ein edles Brautgeschenk des Herrn an seine Kirche. Um aber dem Leser die Freude an diesem köstlichen Buche vor einer Trübung zu sichern, müssen wir auf einen Abschnitt desselben noch kurz eingehen, der, falsch verstanden, einen Schatten auf die Reinheit Basilianischer Theologie könnte fallen lassen.

Basileios[452]) sagt nämlich, die Form der Doxologie: „*σὺν τῷ πνεύματι ἁγίῳ*" sei zwar *ἀμάρτυρον καὶ ἄγραφον*, das heißt in der heiligen Schrift, in der *γραφή* unbezeugt, sie ruhe aber fest auf der *παράδοσις*. Eirenäos, Clemens von Rom, Dionysios von Rom und von Alexandreia, der Hymnos des Athenogenes und Gregorios *ὁ Μέγας*, das heißt der Thaumatorg, bezeugen einhellig das „*σὺν τῷ πνεύματι.*" So hoch interessant nun auch diese dogmengeschichtliche Beweisführung des Basileios ist, so könnte es doch scheinen, als gestehe der Cäsareenser der *παράδοσις* neben der *γραφή* eine beweisende Kraft zu. Sehen wir aber genauer zu, so schwindet auch der Schein des Rechtes zu einem solchen Vorwurf. — Basileios hat nachgewiesen, daß dogmatisch *σὺν τῷ πνεύματι* und *ἐν τῷ πνεύματι* wesentlich gleichwerthig sein. Darum spitzt sich für ihn die Frage über das *σὺν* oder *ἐν* in der Doxologie im Wesentlichen zu einer blos cultischen Frage zu. Bezüglich des Cultus, der *τὰ μυστικά* aber darf er sagen: *τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν ἀγράφως ἡμῖν ἐμπολιτεύεται.* Doch auch für das cultische Gebiet statuirt Basileios der *παράδοσις* ein Mitrecht nur unter der bestimmten Voraussetzung, daß sie ihrem Inhalte

---

[452]) Basileios l. c. p. 200 ff.

nach schriftgemäß ist. Es beruft sich auf 2 Theff. 2, 14 *εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς*. Ist also ein cultischer Gedanke streng paulinisch, so postulirt Basileios für ihn nicht unbedingt ein direct beweisendes Schriftwort. Eine Analogie diene zur Erläuterung. Die Lutheraner strengster Observanz sagen in der Spendeformel „das ist der wahre resp. wahrhaftige Leib," das Wort „wahr" aber ist *ἀμάρτυρον* und *ἄγραφον* und doch ist es innerlich vollständig berechtigt. Die lutherischen Väter haben es gebraucht bei den *τὰ μυστικά* im prophylaktischen Interesse als eine Schutzwehr gegen jeden Versuch, die confessionelle Spendeformel zu nivelliren. Richtig verstanden enthält also die Basilianische Hülfsdeduction aus der *παράδοσις* Nichts fürs evangelische Herz Anstößiges.

Ehe wir von Basileios scheiden, sei zum Schlusse noch bemerkt, daß er in der Pneumatologie eine Entwicklung durchgemacht hat. Bei seinem ersten Auftreten hatte er nach dem Zeugniß des Nazianzeners[453]) zunächst noch directe Aussage, daß der heilige Geist *θεός* sei, vermieden. Dies wurde ihm später zum Vorwurf gemacht: *οἱ μὲν γὰρ ἐζήτουν λαβέσθαι γυμνῆς τῆς περὶ πνεύματος φωνῆς, ὡς εἴη θεός*. Zwar war das kein Defect in seiner innern Glaubensstellung, denn Gregor bezeugt es in der Gedächtnißpredigt dem Basileios ausdrücklich, er habe ihm immer gesagt, er fürchte: *αὐτοῦ τοῦ πνεύματος ἐκπεσεῖν, εἰ μὴ σέβοι τὸ πνεῦμα ὡς ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον*, sondern es war nur eine Lücke im pneumatologischen Zeugniß nach Außen. Übrigens hat sich Basileios[454]) selbst in dem Briefe an die Presbyter von Tarsos über seine Stellung klar ausgesprochen. Er verlangt absolute Festigkeit im Bekenntniß zum Nikänum, will aber bezüglich des Artikels vom heiligen Geist zunächst zufrieden sein, wenn nur der heilige Geist nicht „Geschöpf" genannt werde. Er will in die Kirchengemeinschaft aufnehmen: *τοὺς μὴ λέγοντας κτίσμα τὸ πνεῦμα*. Es handelte sich für Basileios um die Herstellung der Kircheneinheit, zum Begriff dieser Einheit aber gehört, daß sich jeder schlechthin zu dem symbolischen Glaubensschatze der Kirche bekenne. Nun war die Homousie des Sohnes symbolisch fixirt, das Bekenntniß zu ihr verlangte also mit vollster Strenge Basileios für seine Kircheneinheit. Was noch nicht symbolisch fixirt war, in dem glaubte er zunächst noch weitherzig

---

453) Gregor Naz. orat. 43 p. 823 u. 824.
454) Basileios Epist. 113.

sein zu dürfen, wenn nur die an sich noch unfertige Pneumatologie einzelner nach Kircheneinheit sich sehnender Theologen *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* angelegt sei. So lange Basileios noch hoffen durfte, den Eustathios von Sebaste und den Ankyrenischen Namensvetter für die volle Pneumatologie zu gewinnen, bewegte er sich in vorsichtigen Maßen. Wars eine Schwäche, dann hat ihn zu ihr nicht dogmatische Halbheit, sondern der glühende Wunsch nach Lehreinheit verleitet; aber überwunden hat er sie vollständig und durchgerungen hat er sich zum hellen pneumatischen Posaunenton.

Indem wir uns nun zum Nazianzener wenden, geben wir vorweg eine Probe seiner schneidigen Polemik. Die Gegner hatten behauptet, der heilige Geist könne schon darum mit dem Sohne nicht die gleiche *φύσις* haben, weil er ja einen ganz andern Ursprung habe. Des Sohnes *ἀρχή* sei des *γεννᾶσθαι*, des heiligen Geistes *ἀρχή* sei das *ἐκπορεύεσθαι*. Gregor[455]) entgegnet: *Εὔα καὶ Σὴθ οὐχὶ τοῦ αὐτοῦ τοῦ Ἀδάμ; τίνος γὰρ ἄλλου; ἢ καὶ ἀμφότεροι γεννήματα; οὐδαμῶς, ἀλλὰ τί; τὸ μὲν τμῆμα, τὸ δὲ γέννημα* und doch, wenn auch Eva ein *τμῆμα* sei, so sei sie doch ein *ἄνθρωπος*, und wenn auch *Σὴθ* ein *γέννημα* sei, so sei er doch ein *ἄνθρωπος*. Sei auch ihre Ursprungsform verschieden, so sei doch ihre *φύσις* gleich, weil sie von demselben Adam abstammten. Darum hätten sie das *ἄνθρωπον εἶναι* mit einander gemein. Man braucht nun blos an diesem Analogon alles Irdische abzustreifen, so ergiebt sich der Schluß: entstamme der heilige Geist auch dem Vater in Consequenz seines *ἐκπορεύεσθαι* und der Sohn in Consequenz des *γεννᾶσθαι*, so übe das auf ihre *φύσις* keinen modificirenden Einfluß. Das *θεὸν εἶναι* eigne beiden in gleicher Weise darum, weil ihnen das *ἐκ θεοῦ εἶναι* in gleicher Weise zukomme, und das *ὁμοούσιον εἶναι* eigne beiden darum in gleicher Weise, weil ihnen das *εἶναι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* in äqualer Weise zustehe. Gregor darf deshalb dem Gegner zurufen: *παύσῃ οὖν ἀπομαχόμενος πρὸς τὸ πνεῦμα, ὡς ἢ γέννημα πάντως, ἢ μὴ ὁμοούσιον μηδὲ θεόν.*

Einen andern Anlauf der Feinde schlägt Gregor mit feinen exegetischen Waffen zurück. Nirgends, so meinten sie, werde in der Schrift dem heiligen Geiste gegenüber die Anbetung (*προσκύνησις*) geboten, nirgends das Beten zum heiligen Geist (*προςεύχεσθαι*). Der Nazian-

---

455) Gregor Naz. orat. 31, 11 B. p. 563.

zener[456]) verweist einfach auf Joh. 4, 29, und Röm. 8, 26. Das erste Wort gebiete: *προσκυνεῖν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι*, der zweite bezeuge, *αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις*. Wenn aber unsre Anbetung sich in der Lebensfülle des heiligen Geistes bewege, wenn also der heilige Geist das eigentliche Subject unsrer Anbetung sei, so könne er nicht zugleich ihr Object sein, und wenn er der Vertreter unsrer Gebete sei, so könne er nicht zugleich ihr Empfänger sein. Sonst entstände eine eigenthümliche Tautologie. *τὸ οὖν προσκυνεῖν τῷ πνεύματι, ἢ προσεύχεσθαι οὐδὲν ἄλλο εἶναί μοι φαίνεται, ἢ αὐτὸ ἑαυτῷ τὴν εὐχὴν προςάγειν καὶ τὴν προσκύνησιν.*

Wir lassen nun noch zwei positive Aussagen Gregors über die Wesensherrlichkeit des heiligen Geistes folgen. Gregor[457]) beschreibt, wie der heilige Geist im Himmel unter den Chören der seligen Engel walte, und wie er sich in den Propheten bezeugt habe und fährt dann fort: *ἔπειτα ἐν τοῖς Χριστοῦ μαθηταῖς — ἐῶ γὰρ Χριστὸν εἰπεῖν, ᾧ παρῆν οὐχ ὡς ἐνεργοῦν, ἀλλ' ὡς ὁμοτίμῳ συμπαρομαρτοῦν.* In den Propheten und Aposteln also ist der heilige Geist der Werkmeister ihres Lebens, Christo gegenüber aber ist er der ebenbürtige Begleiter. Aus dieser Homotimie ist der Rückschluß auf die Homousie sehr nahe.

Die Gegner hatten die Frage aufgeworfen,[458]) ob der heilige Geist sei ein *ἀγέννητον* oder ein *γεννητόν*. Sei er das Erstere, dann gebe es ja *δύο ἄναρχα*, also gleichsam zwei Väter, sei er ein *γεννητόν*, so frage es sich wieder, ob er das sei *ἢ ἐκ τοῦ πατρὸς ἢ ἐκ τοῦ υἱοῦ*, im ersteren Falle gebe es zwei Brüder (*υἱοὶ δύο καὶ ἀδελφοί*), im zweiten Falle gebe es gar einen Gott-Enkel (*υἱωνὸς θεός*). In diese müssigen, verwegnen und eiteln Speculationen greift nun der Nazianzener zunächst mit der feinen Bemerkung ein, daß ein *κρείσσων θεολόγος*, als jeder solche Speculant, diese Frage, ob *ἀγέννητον* oder *γεννητόν* einfach dadurch übrig gemacht habe, daß er selbst die *ἀρχὴ* des heiligen Geistes als *ἐκπορεύεσθαι* bezeuge. Halte man sich einfach daran, dann entgehe man den Schlingen aller thörichter Syllogismen. Es ergebe sich dann einfach folgendes klare Resultat:

---

456) Gregor Naz. orat. 31, 12 C. D. p. 563.
457) Ibidem 41, 11 p. 739 C.
458) Ibidem 31, 10 B. p. 561.

1) wiefern der heilige Geist vom Vater ausgeht, ist er kein *κτίσμα*.

2) wiefern er kein Erzeugter ist, ist er kein *υἱός*.

3) wiefern er als medium (*μέσον*) steht zwischen dem Ungezeugten und dem Gezeugten ist er *θεός*. Gregor schließt:

> *καὶ οὕτω θεὸς ἀναπέφηνε, τῶν σῶν διαιρέσεων ἰσχυρότερος.*

Wir verweisen endlich noch auf das herrliche pneumatologische Gesammtzeugniß, welches der Nazianzener in seiner berühmten Pfingstpredigt[459]) abgelegt. Hier bezeugt er scharf und schneidig die Ewigkeit des heiligen Geistes: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται οὔτε ἀρξάμενον οὔτε παυσάμενον.* Dann bezeugt er in mächtigen Antithesen seine wunderbare Lebensfülle und hypostatische Lebensherrlichkeit: *τελειοῦν οὐ τελειούμενον, πληροῦν οὐ πληρούμενον, ἁγιάζον οὐχ ἁγιαζόμενον, θεοῦν οὐ θεούμενον, αὐτὸ ἑαυτῷ ταυτὸν ἀεὶ καὶ οἷς συντέτακται, ἀόρατον, ἄχρονον ἀχώρητον ἀναλλοίωτον ἄποιον ἄποσον, ἀείδεον ἀναφὲς, αὐτοκίνητον, ἀεικίνητον, αὐτεξούσιον, αὐτοδύναμον, παντοδύναμον.*

Wir haben jetzt nur noch den Wegen nachzugehen, auf denen der Nyssener[460]) zu seiner tiefen Pneumatologie gelangt ist. In der Katechetica oratio geht er aus vom menschlichen *πνεῦμα*. Dies *πνεῦμα* sei das Einziehen der Luft, also eines fremden Körpers (*ἡ τοῦ ἀέρος ἐστὶν ὁλκὴ ἀλλοτρίου πράγματος*). Das Einziehen und Ausstoßen dieser Luft sei zur Erhaltung des Leibes nothwendig, und wenn es erfolge beim Aussprechen eines Wortes, so trete es zur Erscheinung als Stimme, welche in sich selber die Kraft des Wortes darstelle (*φωνὴ τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα*). So weit reicht das *φυσιολογεῖν* des Nysseners. Nun verstehet es sich von selbst, daß wie in unsrer Natur ein menschliches *πνεῦμα* ist, auch in der *θεία φύσις* ein *πνεῦμα θεοῦ* sein muß, welches in sich die *δύναμις* des *λόγος θεοῦ* darstellt. Natürlich kann das göttliche *πνεῦμα* nicht, wie das unsrige, von Außen her Gotte zuströmen (*ἔξωθεν ἐπεισρεῖν*), sondern wie der *λόγος θεοῦ* ist ein in hypostatischer Wesenheit Seiender (*οὐσιωδῶς ὑφεστώς*), so müsse auch das *πνεῦμα θεοῦ* sein eine *δύναμις οὐσιώδης αὐτὴν ἐφ᾽ ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένη.* Das ist das *φιλοσοφεῖν* des Nysseners.

---

459) Gregor Naz. orat. 41, 9 p. 738. B. C.

460) Gregor Nyss. Katech. orat. Tom. III, p. 48 B. C. D.

Durch beide Kategorien bahnt er sich den Weg zur eigentlich theologischen Darstellung. Da findet sich denn in seiner Schrift de Trinitate[461]) ein längerer Passus, der wörtlich übereinstimmt mit einem Ausspruch des Basileios in dessen Epistel 189. Freilich handelt es sich bei Beiden um ein Citat aus einer gegnerischen Schrift, aber das sie Beide denselben Ausspruch des Gegners zum Ausgangspunkte ihrer Deduction machen, zeigt doch, daß der Nyssener in der Pneumatologie seines älteren Bruders Schüler ist, freilich unter voller Wahrung seiner sprudelnden Originalität, ein Schüler, der um eines Hauptes Länge über seinen Meister hinausgewachsen ist.

In seinem eignen positiven Aufbau der Pneumatologie geht Gregor aus vom Taufbefehl und schließt aus ihm:[462]) *τὸ δὲ συνημμένον ἅπαξ διὰ πάντων φαμὲν τὴν συνάφειαν ἔχειν*, wendet aber, und das zeigt den großartigen Systematiker, den metaphysischen Beweis sogleich ethisch. Die Wiedergeburt, nach welcher unsre Natur aus dem vergänglichen Leben zur Unsterblichkeit verklärt wird (*καθ' ἣν ἐκ τοῦ φθαρτοῦ βίου εἰς ἀθανασίαν ἡ φύσις ἡμῶν μετασκευάζεται*) dieses glorreiche und majestätische Gotteswerk wirft einen Abglanz von Gottesglorie, die der des Vaters und des Sohnes ebenbürtig ist, auch auf die Person des heiligen Geistes. Nimmt man alle die hohen und herrlichen Bezeichnungen, die vom heiligen Geiste in der Schrift gebraucht werden, zusammen, so muß man schließen: *μηδὲν τῆς τοῦ θεοῦ προσηγορίας ἔλαττον. ἔχοντα τεκμήριον.* Der Summenausdruck aller dieser Namen ist gleichwerthig mit dem Namen „Gott" (*ἰσοδυναμεῖ*) und stellt den heiligen Geist vollbürtig neben den Vater und den Sohn.

Sei der Name „*θεός*"[463]) eine *προσηγορία ἐνεργείας*, so gebühre er dem heiligen Geiste, wegen der *ταυτότης* seiner Energie mit der des Vaters und des Sohnes. Das *ἁγιάζειν*, das *ζωοποιεῖν*, das *φωτίζειν*, das *παρακαλεῖν*, dies Alles übe der Vater, der Sohn und der heilige Geist in völlig ähnlicher Weise. Aus dieser Identität des Wirkens ergiebt sich mit Nothwendigkeit der Schluß auf das Geeintsein der Natur: *ἀνάγκη τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας τὸ ἡνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι.* Des Vaters Person kann Niemand

---

461) Gregor Nyss. de Trinitate Tom. III, p. 9. A. Conf. Basileios Epist. 189 p 688 D.

462) Ibidem p. 9 B.

463) Ibidem p. 11 C. p. 18 A.

schauen, außer durch seinen χαρακτήρ, das ist durch den μονογενὴς υἱός, dem Sohne hinwiederum kann Niemand nahen, er sei denn durchleuchtet (καταυγασθείς) vom heiligen Geist. Es ist eben der heilige Geist von keiner Energieform ausgeschlossen (διακεχώρισται), die dem Vater und dem Sohne eigen. Sei daher der Name „θεός“ ein die φύσις bezeichnender Name, so komme er im eigentlichen Sinne (κυρίως) in Kraft der κοινότης τῆς οὐσίας auch dem heiligen Geiste zu.

Die erste theologische Lebensaufgabe, die sich die Kappadoker gesteckt, haben sie erfüllt. Die Pneumatologie ist von ihnen in biblischer Tiefe und in dogmatischer Höhe in das System der Theologie hineingearbeitet worden. Als sich ihr Zeugenmund geschlossen, war die Lehre vom heiligen Geist ebenso abschließend ausgebaut, wie die Christologie bei des Athanasios Heimgang. Sie haben eine Fülle pneumatologischer Lebensgedanken bergen dürfen in die Schatzkammern der Theologie. Sie haben aber diese edeln Güter nicht blos eingeheimst, sondern auch versiegelt und gesichert dadurch, daß sie der von Athanasios ererbten Christologie und der ihnen geschenkten Pneumatologie durch den Ausbau der Triadologie ihr theologisches δός μοι ποῦ στῶ gegeben, und so die metaphysischen Mysterien der Theologie im engeren Sinne zu einem lebendigen und heiligen Organismus gemacht. Das war ihre Theologie im Gegensatz zur Technologie des Eunomios. Wie sie im Einzelnen diese zweite Aufgabe gelöst, das zu zeigen, ist die Aufgabe des nächsten Capitels.

Cap. VII. Der theologische Ausbau der Triadologie.

Der hohe Articel von der Trinität war für die Kappadoker nicht nur ein Artikel, wie andre, ja nicht einmal bloß ein Hauptartikel, sondern er war der Fundamentalartikel schlechthin. Von ihm empfing ihre ganze Theologie Kraft, Licht, Farbe. So wenig im sechzehnten Säculum die großen lutherischen Theologen irgend eine Frage zu behandeln vermochten, ohne den vollen Glanz der justificatio sola fide auf sie fallen zu lassen, so wenig vermochten die Kappadoker überhaupt theologisch zu arbeiten, ohne diese Arbeit zu vollziehen in der ganzen Farbenpracht fester trinitarischer Beleuchtung. Wir sagen das zu ihrer Ehre. So soll es sein. Das ist des Herrn Wille. Er hat befohlen Matth. 28, 19: βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς

καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου. Soll aber unser ganzes Leben vom Taufstein, also von Kindesbeinen an hineingetaucht und hineingetauft werden in den Namen des dreieinigen Gottes, bindet der Taufbund nicht blos unser Wissen, sondern auch unser Gewissen an das Bekenntniß zur allerheiligsten Dreifaltigkeit, so muß auch die ganze Theologie eines christlichen Theologen triadologisch fundamentirt sein. Hätte im vierten Jahrhundert ein Theologe, der den Charakter der Christlichkeit für sich in Anspruch genommen, gewagt, über die Trinitätslehre in so oberflächlicher Weise abzuurtheilen, wie dies zum Beispiel Schleiermacher[464]) in seiner Glaubenslehre gethan, es würde ein *θόρυβος πλεῖστος* die Antwort gewesen sein.

Nur darum, weil die Kappadoker so ganz und gar ihre theologische Lebensluft aus der trinitarischen Atmosphäre einathmeten, ist es ihnen gegeben worden, diesen hohen Artikel so herrlich auszubauen. Vor Plattheiten wurden sie behütet, weil sie mit dem Nazianzener[465]) das *παρακύπτειν εἰς θεοῦ μυστήρια* und das *ἐμβατεύειν θεοῦ βάθεσι* für ein großes und schweres Werk hielten, aber wo nur immer in der Schrift ein Wort zu finden war, welches die Triadologie beleuchtet, da sind sie an diesem Lichte nie vorübergegangen, sondern haben seinen vollen Glanz in ihre Theologie hineinscheinen lassen. So der Nyssener,[466]) der in seinem Hexaëmeron in der dreifachen Ausstattung des nach dem *ὁμοίωμα* Gottes geschaffnen Menschen, nämlich in dem *νοῦς*, dem *λόγος* und der *ἀγάπη* einen Anklang an die heilige Dreieinigkeit findet und dann das: *ποιήσωμεν γὰρ ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν* so auslegt, der Herr habe diesen Plural gebraucht: *τὴν ἁγίαν τριάδα δηλώσας.* Diese Fülle des eignen trinitarisch fundamentirten Glaubenslebens war die Waffenrüstung, in welcher die Kappadoker an die Lösung ihrer zweiten den positiven Aufbau der Trinitätslehre postulirenden Lebensaufgabe herantraten. In formaler Hinsicht gipfelte diese Aufgabe, wie uns der Nyssener[467]) in meisterlicher Präcision sagt, darin, die:

διάκρισις ὑποστάσεων ἐν ἑνότητι φύσεως;

also den Unterschied der Personen in der Einheit der Natur zu zeigen.

---

[464]) Schleiermacher, Christliche Glaubenslehre II. Band p. 574. 577. 579.
[465]) Gregor Naz. orat. 31, 8 p. 561 B.
[466]) Gregor Nyss. Tom. I, Hexaëmeron p. 54.
[467]) Gregor Nyss. Katech. orat. Tom. III, p. 45.

In materialer Hinsicht nach dem Zeugniß des Nazianzeners[468]) darin, die:

κατὰ τὴν ἁγίαν Τριάδα συνάφεια καὶ συνθεῖα

zu zeigen, das heißt also nicht nur die *θεότης* der einzelnen Hypostase an sich, *καθ' ἑαυτήν*, sondern eben *κατὰ τὴν τριάδα*, also eben ihre:

συνθεῖα.

Über die erste Aufgabe, die Einheit des Wesens, und die Geschiedenheit der Personen in klarer schriftgemäßer Ausgestaltung darzustellen, äußert sich der Nyssener[469]) in der berühmten Schrift: „de differentia essentiae." Es besteht in der Trinität eine

κοινωνία und eine

διάκρισις.

Es besteht eben eine:

τῶν ὑποστάσεων διαφορά und ein:

τῆς φύσεως συνεχές.

Eben dasselbe Subject, das „*τὸ αὐτό*" sei:

1) ein *συνημμένον* und

2) ein *διακεκριμένον*

und das sei ein änigmatisches Novum und ein Paradoxon, daß diese Geschiedenheit sei eine:

διάκρισις συνημμένη

und wiederum, daß diese Verbundenheit sei eine:

συνάφεια διακεκριμένη.

Wir reihen an diese wahrhaft classische Stelle, die den Nyssener in seiner ganzen dogmatischen Größe erscheinen läßt, sogleich noch eine andre trinitarische Grundstelle desselben Theologen. — Gregor[470]) hält den Einwurf einer müssigen Speculation für möglich, ob nicht durch Fortsetzung des *γεννᾶσθαι* oder *ἐκπορεύεσθαι* aus dem Vater oder aus einem der andern Prosopen heraus die *τριάς* zu einer *τετράς* anwachsen, oder ob nicht einmal durch Aufhören eines der drei Prosopen die *τριάς* sich zu einer *δυάς* zusammenziehen könne. Auf diesen möglichen Einwurf antwortet er: Der auf den heiligsten innertrinitarischen Lebensgesetzen ruhende Proceß sei für alle Ewigkeit abgeschlossen und in fester ewiger Umschriebenheit ständen die Hypostasen da,

---

[468]) Gregor Naz. orat. 43, 68 p. 822. C.

[469]) Gregor Nyss. de differentia essentiae Tom. III, p. 33 A.

[470]) Gregor Nyss. de communibus notionibus Tom. II, p. 85.

der Vater als der *εἷς αἴτιος ὤν*, die beiden andern Hypostasen als *τὰ αὐτοῦ αἰτιατά*. Die drei Personen der Gottheit seien von einander weder geschieden *χρόνῳ*, noch *βουλῇ*, noch *ἐπιτηδεύματι*, noch *ἐνεργείᾳ*, noch *πάθει*, wenngleich alle diese Kategorien bei sonst verbundnen Menschen eine Geschiedenheit herstellen, sondern ihre hypostatische *διάκρισις* bestehe einzig darin, daß der Vater eben Vater sei und nicht Sohn, der Sohn Sohn sei und nicht Vater und der heilige Geist weder Vater noch Sohn, daher bleibe in der lebensvollen Trias die volle Monarchie bestehen und keine Nöthigung dränge uns dazu: *τρεῖς θεοὺς εἰπεῖν τὰ τρία πρόσωπα.*

Zur Beleuchtung dieser *διάκρισις* und *συνάφεια* bedient sich übrigens der Nyssener[471]) — und das ist wieder einmal ein Stück seines *φυσιολογεῖν* — eines lehrhaften Bildes aus dem Reiche der Natur. Der Regenbogen — *τὸ τόξον ὅπερ ὁ κοινὸς λόγος Ἶριν εἴωθεν ἐπονομάζειν* — sei seiner Natur nach eine *μία οὐσία* und doch sei sie *πολύχρωμος* und *πολυειδής*, und doch strahle sie aus sich heraus *τὴν πολύχρωμον ἐκείνην αὐγήν*. Aus einem Wesen eine wunderbare Farbenfülle, die doch die Einheit des Wesens in keiner Weise beeinträchtige sondern, nur die in der Einheit ruhende Lichtesfülle zur vollen Darstellung bringe.

Die beiden andern Kappadoker betonen mit gleicher Entschiedenheit die Wesenseinheit und die hypostatische Geschiedenheit. Der Nazianzener[472]) sagt:

> *τηροῖτο δὲ ἄν, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος εἷς μὲν θεός, εἰς ἓν αἴτιον καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων, οὐ συντιθεμένων οὐδὲ συναλειφομένων καὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ ταυτὸ τῆς θεότητος, ἵνα οὕτως ὀνομάσω κίνημά τε καὶ βούλημα καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα αἱ δὲ τρεῖς ὑποστάσεις, μηδεμιᾶς ἐπινοουμένης συναλοιφῆς ἢ ἀναλύσεως ἢ συγχύσεως, ἵνα μὴ τὸ πᾶν καταλυθῇ, ὧν τὸ ἓν σεμνύνεται πλέον ἢ καλῶς ἔχει.*

Es ist dies eine hochbedeutsame Stelle. Sie ponirt zuerst die Monarchie in dem *εἷς θεός*, sie vindizirt den drei Hypostasen die volle Identität (*ταυτότης*) des Wesens, die völlig gleiche Gottheit (*τὸ ἓν καὶ ταυτὸ τῆς θεότητος*) und warnt zuletzt vor einer *σύγχυσις*,

---

[471]) Gregor Nyss. de different essent. III, p. 38.

[472]) Gregor Naz. orat. 20. 7. p. 379 ff.

vor einer Verwischung der hypostatischen Grenzen der einzelnen Personen und stellt endlich noch das *τὸ πᾶν* (das eine göttliche Wesen) dem *τὸ ἕν* (jeder der drei heiligen göttlichen Personen) gegenüber.

Die Arianer und Pneumatomachen verwischten die Grenzen zwischen den einzelnen Personen, wie Gregor[473]) an einer schönen Stelle sagt, indem sie den Vater so ausschließlich prävaliren ließen, daß dadurch die beiden andern Personen aufs Höchste geschädigt wurden. Wenn man den Vater ehre gegen den Eingebornen, so sei das ein *κακῶς τιμᾶν* des Vaters, es sei eine *κακὴ τιμή*, wenn man den Sohn zum *κτίσμα* mache und ihm sein *τιμιώτερον* raube. Es heiße den Sohn schlecht ehren, wenn man das thue im Gegensatz zum heiligen Geist, wenn man den, der der *συνδοξαζόμενος ὁμοτίμῳ* sei, zum *δημιουργὸς ὁμοδούλου* mache. Wer sich an einer der drei heiligen Personen der Trinität vergreife dadurch, daß er ihr die *μία φύσις καὶ ὁμοίως σεβάσμιος* untergrabe, der versündige sich an dem *τὸ πᾶν* und falle aus dessen Lebensgemeinschaft heraus, (*τὸ πᾶν ἔσῃ καθῃρηκώς, μᾶλλον δὲ τοῦ παντὸς ἐκπεπτωκώς*). Basileios[474]) bezeugt in dem berühmten und von uns schon anderweitig citirten Briefe an den Leibarzt Eustathios, daß die *θεότης*, mag man dies Wort fassen als ein *ὄνομα ἐνεργείας*, oder als ein *ὄνομα ἐνδεικτικὸν φύσεως* in völlig ebenbürtiger Weise den drei Hypostasen zukomme: Sei es das Erstere, so schließt Basileios: *ὡς μίαν ἐνέργειαν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, οὕτω μίαν φαμὲν εἶναι τὴν θεότητα*, sei es das zweite also *ὄνομα φύσεως*, so schließt er: *διὰ τὸ μηδεμίαν εὑρίσκειν ἐν τῇ φύσει παραλλαγὴν, οὐκ ἀπεικότως μιᾶς θεότητος τὴν ἁγίαν τριάδα διοριζόμεθα.* Basileios[475]) will, daß jede der Hypostasen in ihrer Besonderheit genannt werde: *ἑκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν.* Hierdurch gelange man zwar nothwendig zur Zählung und zur Dreizahl, nur dürfe diese Zählung nicht erfolgen als eine *ἀρίθμησις ἀπαίδευτος*, die zu dem Begriff der *πολυθεΐα* führen. Wir zählen eben die Hypostasen nicht nach den Gesetzen der *σύνθεσις*, etwa der Addition, indem wir vom Singular zum Plural steigern (*ἀφ' ἑνὸς εἰς πλῆθος ποιούμενοι τὴν παραύξησιν*). Das wäre eben eine *ἀρίθμησις ἀπαίδευτος*, das heißt, so könne doch nur der zählen, der jeder theologischen

473) Gregor Naz. orat. 31, 12 B. p. 564.
474) Basileios Epist. 189 p. 696.
475) Basileios de spiritu S. Tom. IV. p. 149 Cap. 18 A.

παίδευσις völlig fremd wäre, also ein *ἀπαίδευτος*, wer aber irgend eine theologische *παίδευσις* habe, der wisse, daß sich mechanische arithmetische Kategorien nimmermehr auf die Lebensfülle des dreieinigen Gottes beziehen lasse.

So ist es denn das große formale Verdienst der Kappadoker, daß sie eine grundsätzliche saubre Sonderung und sichre theologische Fixirung im Gebrauch der beiden triadologischen Grundworte: *οὐσία* und *ὑπόστασις* als nothwendig erwiesen und durchgeführt haben:

1) *ΟΥΣΙΑ* auch *τὸ ὑποκείμενον* oder *ἡ φύσις* ist das göttliche Wesen

2) *ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ* oder *τὸ πρόσωπον* ist die einzelne heilige göttliche Person im göttlichen Wesen.

Wenn sie neben *οὐσία* für „Wesen" auch noch die Worte *τὸ ὑποκείμενον* und *ἡ φύσις* brauchen, so thun sie das doch nicht unterschiedslos. Die *κυρία λέξις*, das dominirende Wort ist ihnen *οὐσία*, dies bezeichnet so recht eigentlich die Lebensfülle göttlichen Wesens. Kommt es ihnen darauf an, zu zeigen, daß die den Hypostasen eignende *θεότης* in keinem irgend wie übertragenen, den Begriff abschwächenden Sinne zu verstehen sei, sondern daß sie eine nothwendige Consequenz ihrer Natur sei, dann sagen sie in der Regel *φύσις*, kommt es ihnen, wenn sich ihre Speculation in philosophischen Bahnen bewegt, nur darauf an, den Begriff Substanz in seiner abstracten Höhe zu gebrauchen, so wählen sie, und besonders der Nyssener, in der Regel: *τὸ ὑποκείμενον*.

Ob sie für „Person" *ἡ ὑπόστασις* oder *τὸ πρόσωπον* brauchen, das hängt im Wesentlichen davon ab, welche Schattirung sie in den Begriff „Person" legen wollen. Handelt es sich darum, die Hypostase darzustellen als ein „Ich" mit fester persönlicher Umschriebenheit, dann sagen sie *ἡ ὑπόστασις* oder auch *ὁ ὑφεστώς*, handelt es aber darum, die Hypostase zu zeichnen als ein „Ich", aus dessen Angesicht die Majestät göttlichen Lebens hervorleuchtet, dann sagen sie *πρόσωπον*. Letzteres hat grade durch die Kappadoker Bürgerrecht in der orthodoxen Theologie erhalten, durch den Mißbrauch dieses Wortes im Munde des Sabellios war es in den Ruf eines *ὄνομα ἀμφίβολον* gelangt. Durch den rechten Gebrauch im Munde der großen rechtgläubigen Kirchenlehrer hatte es diesen Beigeschmack verloren. Man könnte das innre Verhältniß zwischen diesen beiden Synonymen so ausdrücken:

1) *ἡ ὑπόστασίς ἐστι πρόσωπον;*

2) *τὸ πρόσωπόν ἐστι ὑπόστασις.*

Diese feineren Begriffsunterschiede finden sich übrigens zum System ausgebildet nur beim Nyssener, bei dem mächtigsten und feinsten Geiste unter ihnen. Bei ihm findet man immer ein innerlich wohlmotivirtes Wählen unter den Synonymen, bei Basileios und dem Nazianzener ist es mehr ein Griff sicheren Tactes. Wir besitzen von Basileios[476]) einen hochinteressanten Ausspruch, der ebenso klar zeigt, wie wichtig den Kappadokern die Unterscheidung von *οὐσία* und *ὑπόστασις* war, wie er beweist, wie fein sie den Unterschied zwischen den naheverwandten Synonymen *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* fühlten. Er sagt: *οἱ δὲ ταυτὸν λέγοντες οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν, ἀναγκάζονται πρόσωπα μόνον ὁμολογεῖν διάφορα καὶ ἐν τῷ περιΐστασθαι λέγειν τρεῖς ὑποστάσεις*. Hebt man also den Unterschied zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* auf, so sinken die Hypostasen zu bloßen Prosopen (*πρόσωπα μόνον*) im Sabellianischen Sinne herab, das heißt zu bloßen in der Luft schwebenden Masken ohne hypostatischen Unterbau. Scheidet man aber sauber zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις*, so gewinnt man volle Hypostasen. Diese hinwiederum aber sind zugleich Prosopen, aber nicht mehr *πρόσωπα μόνον*, weil sie auf fester hypostatischer Basis ruhen. Freilich war die Scheidung zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* nicht neu, sie war vielmehr ein echt athanasianischer Gedanke, aber ihre consequente Durchführung und wissenschaftliche Begründung gehört den Kappadokern.

Wollten aber die Kappadoker ihre trinitarische Lebensaufgabe ganz lösen, so mußten sie — und das war das materiale ihrer Aufgabe — das innertrinitarische Verhältniß, in welchem *οὐσία* und *ὑπόστασις* zu einander stehen, theologische Klarheit schaffen.

Basileios[477]) sagt:

> *οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει·*
> *τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ᾽ ἕκαστον.*

Die *οὐσία* also ist das *κοινόν*, die *ὑπόστασις* ist das *καθ᾽ ἕκαστον*. Das *θεὶν εἶναι* ist das *κοινόν*, das *πατέρα εἶναι*, das *υἱὸν εἶναι*, das *πνεῦμα εἶναι* ist das *καθ᾽ ἕκαστον*. Sie verhalten sich also auch, um ein aus der menschlichen Sphäre stammendes Analogon heranzuziehen, wie sich *τὸ ζῶον* verhält *πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον*, also der Lebensgrund zum bestimmten Menschen.

---

[476]) Basileios Epist. 237 p. 884 C.
[477]) Ibidem A.

Was aber hier Basileios in den Grundzügen angedeutet, das führt er im Einzelnen durch.

Wir registriren zunächst die für die innertrinitarischen Relationen von den Kappadokern gebrauchten Termini, die wenigstens in ihrer Anwendung auf die Theologie directe Neoplasmen sind:

1) *τὸ ἴδιον;*

2) *τὸ ἰδιάζον;*

3) *ἡ ἰδιότης*[478])

4) *τὸ ἰδίωμα*[479]);

5) *τὸ γνώρισμα.*

1) *τὸ ἴδιον.*

Der Begriff des Wortes an sich ist ja völlig klar, in seiner triadologischen Anwendung, wird das Wort fast gleichbedeutend gebraucht mit dem *τὸ καθ' ἕκαστον*. Es wird, wie dieses durchweg dem *τὸ κοινὸν* gegenübergestellt. Basileios[480]) sagt:

κοινὸν ἡ θεότης ἴδιον ἡ πατρότης κ. τ. λ.

Daß er Gott ist, das ist das *κοινόν* der ersten Hypostase, das hat der Vater mit dem Sohne und dem heiligen Geiste gemein, daß er aber Vater ist, das ist sein *ἴδιον*, das ist sein hypostatisch Eignes. Genau so ist beim Sohne die *θεότης* das *κοινόν* und die *υἱότης* das *ἴδιον* und beim heiligen Geiste die *θεότης* das *κοινὸν*, und das *πνεῦμα ἅγιον εἶναι* das *ἴδιον*. Ganz ähnlich äußert sich der Nazianzener.[481]) Er sagt: *ταῦτα μὲν οὖν ἐστι κοινὰ θεότητος τὰ ὀνόματα, ἴδιον δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου πατήρ, τοῦ δὲ ἀνάρχως γεννηθέντος υἱὸς τοῦ δὲ ἀγεννήτως προσελθόντος πνεῦμα.*

2) *τὸ ἰδιάζον.*

Ἰδιάζω heißt: ich bin, oder ich lebe so, daß dabei und dadurch mein *ἴδιον* zur Darstellung kommt, ich stelle mein *ἴδιον* dar. Das *τὸ ἰδιάζον* der Hypostasen ist demnach eine innertrinitarische

[478]) Gregor Naz. orat. 29, 5 und orat. 20, 7 Conf. auch Dorner II, p. 898 und Basileios, der von einer *ἰδιότης χαρακτηρίζουσα* advers. Eunomium I, p. 719 redet. Conf. auch Ibidem II, 728.

[479]) Gregor Nyss. Katechetica magna III, p. 45. Leider sind die Kappadoker, die aus dem *ΙΔΙΟΣ* eine solche Fülle von theologischen terminis zu schaffen wußten, auf den genialen christologischen Neoplasmus des Athanasios, auf dessen *ἰδιοποίησις* nicht näher eingegangen.

[480]) Basileios Epist. 237 p. 884. B.

[481]) Gregor Naz. orat. 30 p. 553.

Bewegung (*κίνησις*) oder Function, kraft welcher jede der drei Hypostasen ihr *ἴδιον* zur klaren Darstellung bringt. So sagt Basileios:[482]) *θεὸν γὰρ ἐκ θεοῦ προσκυνοῦντες καὶ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων ὁμολογοῦμεν καὶ μένομεν ἐπὶ τῆς μοναρχίας*. So stellt Basileios[483]) an einer andern Stelle der *οὐσία μία*, die *ὑπόστασις ἰδιάζουσα* gegenüber, so endlich dem[484]) *τὸ κοινὸν* das *τὸ ἰδιάζον*. Ja er bildet einmal von *τὸ ἰδιάζον* den adverbialen Ausdruck: *ἰδιαζόντως*.[485])

3) *ἰδιότης*

ἡ ἰδιότης ist die Eigenart, die dem Subject des *ἴδιον* den Character verleiht, daher auch mit dem Zusatz *χαρακτηρίζουσα*. Es ist also die *ἰδιότης* die Consequenz des *ἰδιάζον*, aber noch völlig abgesehen von jeder Bezeugung nach Außen hin. Es ist die *ἰδιότης* die Eigenart der Hypostase, in wiefern sie in der ontologischen Trinität west. Daß die erste Hypostase *θεός* ist, das ist ihr *κοινόν*, daß sie *πατήρ* ist, das ist ihr *ἴδιον*, daß sie von ihrer *πατρότης* Gebrauch macht, das ist ihr *ἰδιάζον*, daß sie sich in ihrer *πατρότης* weiß, das ist ihre *ἰδιότης*. Es sind also die *αἱ ἰδιότητες* die allerheiligsten Relationen der ontologischen Trinität. Übrigens braucht der Nyssener anstatt „*ἡ ἰδιότης*“ auch bisweilen „*τὸ ἰδικόν*.“ Wiefern aber die *ἰδιότητες* den Hypostasen gleichsam als ihr Schatten folgen, sind sie *συμβεβηκυῖαι*, aber ohne den Nebensinn der Indifferenz, den dies Participium als rein philosophischer Terminus sonst hat.

4) *τὸ ἰδίωμα*.

War *ἰδιότης* die Eigenart, so ist *ἰδίωμα* die Eigenschaft oder die Eigenthümlichkeit.[486]) Darum wird es auch im Plural gebraucht, das heißt jede einzelne Idiotes hat eine Pluralität von Idiomaten. Derhalb spricht der Nyssener[487]) von einer *συνδρομὴ τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων*. Die *ἰδιώματα* gehören zwar an sich auch noch in die heilige Lebenssphäre der ontologischen Trinität, aber ein Abglanz von ihnen fällt doch auch schon in die Lebenssphäre der ökonomischen Trinität, deshalb redet Basileios[488]) von den *ἰδιώματα νοούμενα*.

---

[482]) Basileios de spiritu S. c. 18 p. 149 A.
[483]) Ibidem Epist. 237 p. 884 A.
[484]) Ibidem p. 884 B.
[485]) Ibidem 38 p. 332.
[486]) Grimm, Deutsches Wörterbuch Band III, p. 96. 97. 100.
[487]) Gregor Nyss. de differentia Tom. III, p. 35 B.
[488]) Basileios Epist. 237 p. 884 C.

5) τὸ γνώρισμα.

Τὸ γνώρισμα ist *ἰδίωμα* aus der ontologischen in die oikonomische Trinität übersetzt. Es ist das hypostatische Herrlichkeitsbild des einzelnen Prosopon, wiefern es sich der Erkenntniß erschließt. Bald steht collectivisch der Singular *τὸ γνώρισμα* „die Merkmalsfülle", bald der Plural *τὰ γνωρίσματα* die „Merkmale". Im ersteren Falle sagt übrigens der Nyssener mit Vorliebe *τὸ εἶδος*. Jede einzelne Hypostase hat nun wieder ihre *ἴδια γνωρίσματα*,[489]) welche die *ἰδιότης* (der Nyssener sagt hierfür auch gern *μορφή*) der einzelnen Hypostase mittelst der *ἰδιώματα* derselben zur Erscheinung bringt. Die *γνωρίσματα* sind, weil sie eben der einzelnen Hypostase eignen, *ἀσύμβατα* und *ἀκοινώνητα*, das heißt, sie können niemals von einer Hypostase auf die andere übergehen, weil sonst der persönliche *χαρακτήρ* der Hypostasen verwischt werden würde.

Mit dieser unsrer Entwicklung ist die überaus reiche triadologische Terminologie, welche die Kappadoker geschaffen haben, noch nicht erschöpft. Das sprudelnde Ingenium des Nysseners zeigt ins Besondere eine wahre Meisterschaft, seine Termini durch *συνώνυμα* oder *συνῳδά* immer wieder aufs Neue zu schattiren, wie Dorner[490]) in seiner classischen Skizzirung der Nyssenischen Theologie nachgewiesen hat. Wir haben uns nur beschränkt, diejenigen Termini kurz zu behandeln, in welchen der Stamm *ΙΔ* steckt, weil sie eine geschloßne Reihe repräsentiren und entschieden die schlechthin dominirenden sind. Es kann sich Niemand in den dogmatischen Schriften der Kappadoker zurechtfinden, er habe denn zuvor ihren Begriff von *τὸ ἴδιον*, *τὸ ἰδιάζον*, *ἡ ἰδιότης*, *τὸ ἰδίωμα* und dem wenn auch nicht etymologisch, so doch logisch dazu gehörigen *γνώρισμα* wirklich erkannt. Wir wenigstens haben an uns diese Erfahrung reichlich machen müssen.

Für die Schaffung der Terminologie gebührt das Hauptverdienst dem Basileios, während es des Nysseners unbestrittnes Verdienst war, in die von seinem Bruder geschaffnen Formen eine köstliche Fülle innern dogmatischen Lebens auszuschütten. Er hat es verstanden, das Mysterium von der Trinität mit Geist und Leben zu behandeln. Er hat den theologischen Beweis erbracht, daß die *ἡ μία φύσις* resp. *οὐσία* und die *αἱ τρεῖς ὑποστάσεις* zwar *μεγαλεῖα* von wunderbarer änig=

---

[489]) Basileios Epist. 38 p. 332 A.

[490]) Dorner II, p. 912 ff.

matischer Gottestiefe sind, aber daß die selige Lebensfülle des specifisch christlichen trinitarischen Theismus in ihnen zur köstlichen Harmonie sich löst, in welcher der nach Erkenntniß ringende Glaube und der stärkste energischste Geist seine volle Befriedigung findet, in welcher das Zeugniß der heiligen Schrift zur reinsten und lautersten Darstellung kommt, in welcher die Scylla ariano-rationalistischer Subordination und die Charybdis des sabellianischen Pantheismus in gleicher Weise ohne Schaden umsegelt wird.

Hierbei soll nicht geleugnet werden, daß, wie Dorner[491]) überzeugend nachweist, auch die herrliche Kappadokische Triadologie noch an einer gewissen Unfertigkeit des Ausbaus leidet, wiefern noch bisweilen der Schein einer Identificirung der ersten Hypostase des ὁ πατήρ mit der ἡ μονάς entsteht. Hier wars dem großen Abendländer Augustinus vorbehalten, diese letzte metaphysisch-logische Schwierigkeit zu lösen, wie wir im ersten[492]) Bande schon nachgewiesen, aber das ändert an der Thatsache Nichts, daß die drei großen Kappadoker und vor allen der größte von ihnen, der Nyssener, als Lebenszeugen ersten Ranges der Kirche des Herrn zu Schutz und Trutz unvergleichliche Dienste für die biblische Erschließung und Entfaltung, für den dogmatischen Ausbau und für die polemisch-apologetische Fortification des hohen Artikels von der allerheiligsten Dreifaltigkeit, an welchem unser Gewissen vom Taufstein her sacramental gebunden ist, geleistet haben. Daher könnte die Kirche der Kappadoker nur vergessen, wenn sie ihrer selbst vergäße.

Cap. VIII. Die symbolische Frucht der Theologie der drei großen Kappadoker oder die Constantinopolitanische Redaction des Nikänischen Symbolums. C. Pan.

Der symbolische Niederschlag der Theologie jener drei großen Kirchenlichter, deren Leben und Lehre das vierte Buch gewidmet ist, liegt vor in der Constantinopolitanischen Redaction des Nikänischen Symbolums. Da haben wir die reife Frucht, die am Baume dieser herrlichen Theologie gewachsen. Zwar haben wir an der rechten Stelle den Nachweis geführt, daß der Redactor des Symbolums Gregor von Nyssa gewesen, daß also in diesem strengsten Sinne unser Mathema der symbolisch

---

[491]) Dorner II, p. 929.

[492]) Kölling Arian. Häresie I, p. 179 ff.

fixirte und confirmirte Reflex der Nyssenischen Theologie ist, aber wenn auch der Nyssener der dogmatisch reiffste und tiefste unter den Dreien gewesen, so ruht doch seine Theologie fest auf des Cäsareensers und Nazianzeners Schultern und ist ein Glied in der Kette der gewaltigen theologischen Gesammtarbeit der drei hohen Geister. Hieraus resultirt für uns das gute Recht, ja die heilige Pflicht, in dem Symbolum zugleich die Frucht der Theologie aller Drei zu sehen. In diesem Lichte treten wir jetzt ins Symbolum ein.

Den kritisch völlig gesicherten Text haben wir bei Gieseler.[493]) Das erkennt auch Müller[494]) dadurch an, daß er den Gieselerschen Text ohne Weiteres recipirt hat. Wir folgen dem Vorgang der beiden Gelehrten und markiren durch gesperrte Schrift gleich diejenigen Stücke des Symbolums, welche sich als Erweiterungen und Erläuterungen des Nikänums darstellen. Das Symbolum lautet:

I. Artikel.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

II. Artikel.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

III. Artikel.

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον τὸ σὺν πατρὶ καὶ

---

493) Gieseler I, p. 358 Anm. X.

494) Müller, Die symbolischen Bücher. Stuttgart, Liesching 1860. Band I, p, XLVIII.

υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν, εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

Es wird nun unsre Aufgabe sein, die im Constantinopolitanum vorliegenden Ergänzungen und Erweiterungen des Nikänum innerlich zu motiviren und diese Aufgabe stempelt sich weiter zu einer doppelten. Es fragt sich einmal, welchen Motiven entspringen die Zusätze in der Christologie und sodann wie motivirt sich im Einzelnen der symbolische Ausbau der Pneumatologie.

1) Die christologischen Zusätze.

Hier schließen wir von vornherein einen der wichtigsten aus, nämlich: *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*, weil diese Worte zwar im zweiten Artikel stehen, innerlich aber doch ein Herrlichkeitsstrahl sind, der auf den dritten Artikel fällt. Diese Worte haben eine christologische und eine pneumatologische Seite, nach ihrer passiven Seite gehören sie in die Christologie, nach ihrer activen in die Pneumatologie. Weil aber das Motiv ihrer Hinzufügung in ihrer pneumatologischen Seite lag, so werden wir sie beim dritten Artikel behandeln.

Für die christologischen Zusätze waren theils exoterische, theils esoterische Kategorien maßgebend. Den Character der Christologie ändern sie nirgends. Die Sonne orthodoxer Christologie, das *ΟΜΟΟΥΣΙΟΝ ΤΩι ΠΑΤΡΙ* leuchtet ja im Constantinopolitanum grade eben so hell, wie im Nikänum und durchdringt mit seinem hellen Scheine das ganze Mathema.

Die Worte des Nikänums: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς θεὸν ἐκ θεοῦ* fehlen hier lediglich im Interesse einer concinneren Redaction, das erste darum, wel es in dem *ὁμοούσιος* schon mit enthalten ist, das andre darum, weil es in den Worten: *θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ* schon drin steckt. Es zeigt sich in diesen Änderungen eben nur die theologische Meisterhand des Nyssseners.

Andre Zusätze sind aus dem Bestreben zu erklären, die größte Homogenität herzustellen zwischen dem Constantinopolitanum und dem Apostolicum. Hieraus erklären sich die Absätze: *σταυρωθέντα . . . ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου . . . ταφέντα . . . καὶ καθεζόμενον ἐκ*

δεξιῶν τοῦ πατρός. Man mochte wohl die Hoffnung hegen, daß das Constantinopolitanum das alleinherrschende Symbolum für die ganze Christenheit werden würde, daß es selbst, falls es gelinge, ihm die größte Conformität mit dem Apostolicum zu geben, an dessen Stelle treten könnte.

Zwei christologische Sätze des Symbols haben, wie Müller[495]) fein bemerkt, die Aufgabe, gegen ganz bestimmte Häresien zu protestiren. Die Worte: *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* sind ein feierlicher Protest gegen Photein und die Worte: *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος* protestiren gegen die von Markell und Photein vorgetragne Irrlehre, daß Christi Reich ein Ende haben werde nach dem Endgericht.

Der Zusatz endlich: *μετὰ δόξης* originirt einfach aus dem Bestreben, das Herrlichkeitsbild des Herrn in ganzer schriftgemäßer Fülle zu zeigen.

Ein wahrer Glanzpunkt des Symbols ist es aber sicher, daß es in den Worten *κατὰ τὰς γραφάς* dem evangelischen Schriftprincip einen klaren symbolischen Ausdruck gegeben hat. Daß dies in noch viel unzweideutigerer Weise im dritten Artikel geschehen ist, werden wir später sehen.

2) Der pneumatologische Ausbau.

Beim dritten Artikel war die Aufgabe des Nysseners eine sehr viel schwerere. Hier handelte es sich nicht bloß um eine redactionelle Abrundung eines inhaltlich bereits symbolisch präparirten Bekenntnißstoffes, sondern hier handelte es sich um die schöpferische Arbeit, den Erwerb dogmatischer Forschung über die Pneumatologie in kürzester und durchsichtigster Form der Gemeinde als Bekenntniß darzubieten und die Nikänische Position: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* mit solchen Fortificationen zu umgeben, daß den Pneumatomachen die Lust zum Sturmlauf gegen sie vergehen sollte. Diese Aufgabe hat der Nyssener meisterlich gelöst. Es werden vom heiligen Geist im Ganzen fünf Stücke ausgesagt. Drei von ihnen beziehen sich auf die Person des heiligen Geistes:

1) seine innertrinitarische Ebenbürtigkeit mit dem Vater und dem Sohne wird bestimmt bezeugt in den Worten: *τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*. Die gleiche *προσκύνησις* gebührt ihm, weil ihm die gleiche *δόξα* eignet. Das

---

495) Müller I, p. XLVIII. Anm.

dreifache σύν in diesem kurzen Satze dringt mit mächtiger Entschiedenheit darauf hin, daß dem heiligen Geist diese seine Ehre auch voll und ungetheilt werde.

2) Das spezielle Verhältniß des πνεῦμα zum Vater wird ausgedrückt durch die Worte: τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, welche Worte nach Johannes 15, 26 so klar sind, daß sie einer weiteren Auslegung nicht bedürfen.

3) Das spezielle Verhältniß des πνεῦμα zum Sohne wird zunächst beleuchtet durch das Wort: τὸ κύριον. Κύριος verhält sich zu κυριακός wie die Eigenart zur Eigenschaft. Es entspricht durchaus dem deutschen Adjectivum:

herrlich.

Wohl mag der Nyssener bei der Wahl dieses Ausdrucks auch an 2 Kor. 3, 17 gedacht haben. Der heilige Geist theilt mit dem Sohne die Herrenart, den Herrencharacter. Das Symbolum Quicunque hat dies τὸ κύριον richtig gefaßt und consequent weiter gebildet.

Vor allen Dingen wird die trinitarische Relation des πνεῦμα zum Sohne bestimmt ausgedrückt in den Worten: ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. Daß der heilige Geist das Medium gewesen ist bei dem ἐνσαρκῶσαι und ἐνανθρωπῆσαι des Sohnes, das wirft ein helles, strahlendes Licht auf seine trinitarische Herrlichkeit.

Hier ist der Ort, wo wir uns mit der vielberufnen Frage wegen des filioque kurz auseinander setzen müssen. Zwar ihre historische Seite liegt außerhalb unsrer Aufgabe, da wir uns das Jahr 381 als Grenze für diese Untersuchung gesteckt haben, aber unsre wissenschaftliche Überzeugung über das filioque wollen wir in einigen kurzen Sätzen hier definiren:

a) Es darf als erwiesen angesehen werden, daß die Worte καὶ τοῦ υἱοῦ resp. filioque im authentischen Text des Constantinopolitanums nicht gestanden haben. Erst auf der Synode von Toledo 589, auf welcher der Westgothenkönig Reccared (Richard) dem Arianismus entsagte und Katholiker wurde, erscheint das filioque mit dem Anspruch auf symbolisches Ansehen.[496])

b) Es steht aber ebenso für jeden Kundigen fest, daß das filioque, über dessen Schriftgemäßheit doch unter gläubigen Exegeten und Dogmatikern kein Zweifel bestehen kann, in die Pneumatologie der drei

---

[496]) Neander, Dogmengeschichte I, p. 322.

großen Kappadoker und in specie in die des Nyssenters sich organisch sein einfügt. Es ist also kein fremder Körper ins Constantinopolitanum hineingetragen worden, wenn die Occidentalen, nachdem unter den gesegneten Händen Augustins der hohe Artikel von der allerheiligsten Dreieinigkeit seine abschließende theologische Ausgestaltung gefunden, die Consequenz gezogen und das filioque dem Symbolum eingefügt haben. Wenn es den vor den Stufen des Lammes im obern Jerusalem schon anbetenden großen Theologen gegeben ist, einer gesegneten Weiterentwicklung der heiligen Theologie, an welcher sie hier unten im Thal mitarbeiten durften, wenigstens in herzlicher Mitfreude folgen zu dürfen, dann hat sich der selige Nyssener über diesen Zusatz sicherlich von ganzer Seele gefreut. Der Orient aber konnte um so dankbarer das filioque als eine wesentliche Bereicherung des Symbolums vom Occidente sich reichen lassen, weil ja der Occident das ganze Constantinopolitanum, das doch eine gesegnete symbolische Gabe des Orientes war, freudig hingenommen und dankbar anerkannt hat.

c) Über die symbolische Rechtsbeständigkeit des filioque für die lutherische Kirche kann auch nicht der geringste Zweifel obwalten.

Unser Concordienbuch[497]) hat die durch das filioque ergänzte Recension des Dionysius Exiguus aufgenommen und damit hat sie ausdrücklich feierlich das Constantinopolitanum sammt dem Zusatz filioque als zweites oikumenisches Symbolum für die Kirchen Augsburgischer Confession anerkannt. Wir kehren nach dieser Episode über das filioque zur Pneumatologie des Symbolums zurück und constatiren nur noch, daß auch vom Werke des heiligen Geistes zwei köstliche Stücke ausgesagt werden.

1) *τὸ ζωοποιόν* auf Grund von Joh. 6, 63. *Ζωὴν ποιεῖν* Leben machen, Leben schaffen kann aber der heilige Geist wenigstens im vollsten Sinne doch allein darum, weil ihm kraft seiner trinitarischen Herrlichkeit nicht nur das Leben haben, sondern auch das Leben sein eignet. Wie sehr übrigens für die Pneumatologie die Ausdrücke *ζωοποιὸν* und *κύριον* kappadokisches Gemeingut und gradezu termini geworden sind, sieht man auch daraus, daß sie sich in der berühmten Pfingstpredigt des Nazianzeners[498]) wörtlich vorfinden.

---

[497]) Concordia Dresden 1598 p. 1 Rückseite.
[498]) Gregor Naz. orat. 41, 9 p. 738 D.

2) *τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.* Dieser Passus ist uns immer als ein absonderlich herrliches Vätererbe vorgekommen. Es ist herrlich, daß die wesenhafte Inspiration der heiligen Schrift, kraft deren der heilige Geist der eigentliche Sprecher (*τὸ λαλῆσαν*) des Wortes Gottes ist und die Propheten, so wie natürlich auch die Apostel ihm nur gedient haben als Mund zum Reden im zweiten Oikumenicum einen solchen starken symbolischen Ausdruck gefunden hat. Grade für unsre Tage, in denen besonders an akademische Theologen so leicht die im Geiste der Zeit liegende Versuchung herantritt, sich an einer fahlen, abgeblaßten soit disant Inspiration genügen zu lassen, steht der treue Nyssener vor den Dienern der Kirche des Wortes und zeigt im Geist auf das:

τὸ λαλῆσαν διὰ προφητῶν.

Wir scheiden von der Theologie der drei großen Kappadoker mit einem Dank gegen den Herrn, der nicht nur den Theologen an den Geistes- und Glaubensschätzen dieser drei großen Rüstzeuge einen Quell herzlicher Freude aufgethan, sondern der auch die Gemeinden zu Miterben des symbolischen Niederschlags dieser Theologie berufen hat. Es erübrigt uns jetzt nur noch Stellung zu nehmen zu der umfangreichen Studie über das Constantinopolitanische Symbol, welche Adolf Harnack bei Herzog[499]) veröffentlicht hat. Der gelehrte Verfasser dieser Diatribe spricht zwar[500]) dem C. Panum den Character eines oikumenischen Symbols unbedingt zu, ja er sagt von ihm aus, daß es allein den Namen „oikumenisch" mit Recht führen könne, weil es ein wirklich oikumenisches Ansehen erlangt habe, aber doch spricht er[501]) dem C. Panum seine synodale Authentie ab und erklärt es für ein „Apokryphum". So willig wir anerkennen, daß es Harnack gelungen ist, ein bedeutendes Material herbeizuschaffen und einen umfassenden Literaturnachweis zu geben, so halten wir doch mit der Erklärung nicht zurück, daß wir gegen Harnack die oikumenisch synodale Authentie und die Nyssenische Autorschaft des C. Panum entschieden festhalten. Harnack ist zu dem Todesurtheil, welches er über die Authentie des C. Panum fällt, dadurch verleitet worden, daß er zwei negative Momente entschieden weit überschätzt, daß er zwei positive Momente weit unterschätzt und daß er ein monumentales Zeugniß ignorirt hat.

499) Harnack bei Herzog R. E. Heft 73. 74 p. 212—230.
500) Ibidem p. 212 oben.
501) Ibidem p. 230.

1) Die Überschätzung negativer Momente.

a) Das Schweigen des Nazianzeners hat für den Nichts Auffallendes, der die hypochondrische Art dieses Gottesmannes kennt. Er war vom Concil zu Constantinopel geschieden, ehe das Symbolum decretirt worden, er hatte von dem Concil das Bewußtsein mit nach Arianzos genommen, daß er zuletzt noch in Constantinopel schwer verkannt worden sei. Deshalb hüllt er sich überhaupt gern in Schweigen bezüglich des Concils und erwähnt dessen symbolische Frucht nicht. Dem persönlich verstimmten Manne erschien nun Nikäa im goldigen Lichte, darum schreibt er an den Kledonios[502]) *ὅτι ἡμεῖς τῆς κατὰ Νίκαιαν πίστεως τῆς τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐκεῖ συνελθόντων ἐπὶ καθαιρέσει τῆς Ἀρειανῆς αἱρέσεως οὐδὲν οὔτε προετιμήσαμεν πώποτε, οὔτε προτιμᾶν δυνάμεθα.* Gregor fällt dies Urtheil über das Nikänum, obgleich er anerkennt, daß diesem Symbol ein *ἐλλιπῶς εἰρημένον περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* darum anhaftet, weil die dogmatische Controverse über den heiligen Geist zu Nikäa noch nicht zu verhandeln war. Rechnet man noch hinzu, daß ja das C. Panum nicht im Gegensatz zu dem Nikänum steht, sondern sich vielmehr als dessen authentische oikumenische Auslegung und Weiterbildung darstellt, so wird man schwerlich im Stande sein, das Schweigen des Nazianzeners so zu premiren, daß man in ihm mit Harnack ein die traditionelle Ansicht vernichtendes[503]) argumentum e silentio sieht.

b) Das Fehlen des C. Panum in den Synodalacten von Constantinopel könnte doch nur dann wirklich ins Gewicht fallen, wenn wir die übrigen Acten vollständig hätten. — Nun besitzen wir aber bekanntlich nur den Ertrag der kirchenrechtlichen und kirchenregimentlichen Verhandlungen, wie er in den Kanones niedergelegt ist, dagegen ist der dogmatische Theil der Acten der „*Τόμος*“ uns ganz verloren gegangen. In diesen *τόμος* aber mußte das Symbolum in irgend einer Weise eingegliedert sein. Mit dem *τόμος* zugleich ist es verloren gegangen, das heißt das officielle Actenstück, in dem es stand, ist abhanden gekommen.

2) Die Unterschätzung positiver Zeugnisse.

a) Die vierte oikumenische Synode von Chalkedon, die nur 70 Jahre, also nicht viel über zwei Menschenalter von Constantinopel ab-

---

[502]) Gregor Naz. Epist. ad Kledonium II, Basler Ausgabe 1550 p. 314.
[503]) Ibidem p. 218.

liegt, bekennt sich ausdrücklich zum C. Panum und sagt seine Authentie in bestimmtester Weise aus. Dies Moment ist von durchschlagender Bedeutung. Man denke sich, daß die Römischen die Acten des Augsburger Reichstages sammt der Augsburgischen Confession vernichtet hätten, so hätte doch 70 Jahre später im Jahre 1600 die evangelische Kirche genau Bescheid gewußt, wie es mit der Abfassung und Überreichung dieses Symbolums zugegangen ist. Es erscheint uns bis an die Grenze der Unmöglichkeit unwahrscheinlich, daß sich nach 7 Decennien eine großartige Confusion bezüglich dieses evangelischen Grundsymbols hätte einbürgern können. Es heißt doch auch das theologische Wissen der Väter von Chalkedon unglaublich niedrig taxiren und sie einer schweren Ignoranz bezichtigen, wenn man ihnen zutraut, sie hätten ein apokryphisches, lediglich in der Praxis der Kirche selber erwachsenes Symbolum den Vätern von Constantinopel imputirt. Wer aus den Quellen das mächtige Leben kennt, welches im vierten Säculum pulsirt hat, für den ist die Möglichkeit solcher Lücke im synodalgeschichtlichen Wissen wohl völlig ausgeschlossen, für den steht es einfach fest, weil die Väter von Chalkedon das C. Panum den Vätern von Constantinopel imputiren, darum ist es auch authentisch.

b) Das Zeugniß des Nikephoros, daß der Nyssener das Symbolum redigirt habe, zu verdächtigen, dazu liegt nicht der leiseste Grund vor, zumal es durch innre Gründe ganz besonders gestützt wird. Wir haben vorhin den Nachweis versucht, daß das Symbolum den Stempel Nyssenischer Theologie und Diction klar an seiner Stirn trägt. Wir fügen hier subsidiarisch noch hinzu, wie kaum anzunehmen ist, daß ein mittelalterlicher Scribent grade auf den Nyssener verfallen wäre, wenn nicht eine ganz constante Tradition ihm die Autorschaft gesichert hätte. Ein Interpolator hätte sich bei freihändiger Wahl wohl kaum einen vermählten Bischof für diese hohe Ehre auserkoren.

3) Das Ignoriren eines monumentalen Zeugnisses.

In der Votivkirche zu Bethlehem, welche die Kaiserin Helena erbaut hat, steht[504]) in tertio a sinistra quadrato partis septentrionalis als monumentale Verewigung des Concils von 381:

Ἡ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν
Κωνσταντινουπόλει
τῶν ρν ἁγίων π[ατέ]ρων κατὰ
Μακεδονίου τοῦ πνευματομάχου

[504]) Inscriptiones Graecae Vol. IV, Sect. II.

τοῦ βλασφημήσαντος εἰς τὸ πν[εῦμ]α τὸ ἅγιον καὶ
Ἀπολιναρίου τοῦ εἰπόντος μὴ
εἰληφέναι τὸν κ(ύριο)ν νοῦν
ἀνθρώπεινον συνηθροίσθη ἐπὶ
Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου
ὥρισε δὲ ἡ ἁγία σύνοδος
καὶ ὡμολόγισαν τὸ
πν(εῦμ)α τὸ ἅγιον τὸ ἐκ τοῦ π(ατ)ρὸς
ἐκπορευόμενον κύριον
καὶ ζωοποιὸν ὁμοούσιον τὸ
πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ συμπροσκυνούμενον
καὶ συνδοξαζόμενον καὶ ἀναθεμάτισε
Μακεδόνιον καὶ Ἀπολινάριον.

Diese monumentale Quelle ist, wie jeder Kundige einräumen muß, von höchster Bedeutung. Zwar giebt sie nicht den vollständigen Text des Symbolums, sondern nur den Tenor der pneumatologischen Beschlüsse von Constantinopel an, letzteren aber mit höchster Genauigkeit. Es fehlt weder das *κύριον*, noch das *ζωοποιόν*, weder das *συμπροσκυνούμενον*, noch das *συνδοξαζόμενον*. Alle diese dem C. Panum characteristische Definitionen werden mit vollster Bestimmtheit auf die unter Theodosius dem Großen 381 in Constantinopel tagenden 150 Bischöfe zurückgeführt.

Wir stehen fest auf der Authentie des C. Panum und lassen uns dieselbe durch die Harnackschen Argumente nicht verkümmern.

Bei dieser Gelegenheit müssen wir auch auf das Entschiedenste Protest erheben gegen die in dem oben angezognen Artikel ausgesprochne Behauptung Harnacks,[505]) das Nikänum sei das amendirte Mathema des Eusebios Pamphilu, ergänzt durch die „neuen Alexandrinischen Einschiebsel." Das grade Gegentheil ist wahr. Das Nikänum ist entstanden im bewußten Gegensatz gegen das farblose mittelparteiliche Mathema des Cäsareensers[506]) und die edelsten Perlen des Nikänums: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί* sind keineswegs, wie Harnack will, „Alexandrinische Einschiebsel" sondern die großen Bollwerke voller orthodoxer Christologie. Auch die Behauptung Harnacks[507]), das Nikänum sei entstanden unter

[505]) Harnack l. c. p. 215.

[506]) Meine Geschichte der Arianischen Häresie I, p. 206—216. Bertelsmann, Gütersloh 1874.

[507]) Harnack p. 214.

dem Druck des kaiserlichen Willens ist völlig unhistorisch[508]). Das Gegentheil ist wahr, wie wir in unsrem ersten Bande eingehend nachgewiesen haben. Constantin hat sich der Macht der Wahrheit gefügt.

Cap. IX. Schlußwort. Die Theologie des vierten Säculi in ihrem Verhältniß zur evangelischen.

Oikumenizität und Confessionalität sind die Ziele, die unsres Erachtens kein Theologe aus den Augen lassen sollte, welcher die Forderungen und Bedürfnisse dieser Zeit versteht. Wir brauchen weite Herzen und enge Gewissen, darum müssen wir zugleich oikumenisch und confessionell bestimmt sein. Im Interesse der Erwerbung der ersteren Qualification weisen wir unsere jungen Theologen auf das ernste Studium des vierten Jahrhunderts, in letzterer Hinsicht empfehlen wir ihnen übrigens eben so dringend, das sechzehnte. Sollen wir Lebensbilder namhaft machen, in denen beide Säcula mit ihrem charismatischen Sondercharacter concret geworden sind, — es wäre einerseits Athanasios und der Nyssener, andrerseits Luther und Chemnitz.

Eines Segens wird man sicherlich durch das Studium jedes einzelnen dieser Heroen theilhaftig. Sie sind alle Vertreter einer großartigen Objectivität, vor welcher sich der moderne Subjectivismus nicht halten kann. Letzterer bildet die traurige Signatur dieses Jahrhunderts. Sie ist vielfach auch denen aufgeprägt, welche unbewußt einem Feinde, den sie selbst bekämpfen wollen, ihren Tribut darbringen. Die Remedur aber wird nur von demjenigen Objectivismus zu erwarten sein, welcher, statt zu drücken und zu knechten, vielmehr hebt und befreit. In dieser Hinsicht sind die vier genannten großen Theologen erprobte Führer. Sie alle haben das Eine mit einander gemein, daß sie sich unbedingt beugten unter die Autorität des geschriebnen Wortes Gottes, daß sie den Schein der Freiheit, der darin liegt, seine eigne Autorität über diejenige der Schrift zu setzen, willig dem Herrn geopfert. Dafür aber haben sie die wahre Freiheit derer, die der Sohn frei macht, eingetauscht und jenen Flug des Geistes gelernt, dessen Ziel die Sonne selber ist, jenen Flug, für welchen die Ikarusflügel eines Dädalus nicht taugen, welchen allein, aber welchen sicher jene Schwingen verbürgen, die dem Forscher wachsen, der als ein Gebundner des Herrn auf dem Felsen seines Wortes ruht.

---

[508]) Meine Arianische Häresie l. c.

Übrigens wird ein Studium, welches oikumenisch und confessionell zugleich gerichtet, sich mit besondrer Vorliebe dem vierten und dem sechzehnten Säculum zuwendet, außer seinem Hauptsegen in der Stärkung zur vollen Objectivität noch manchen Sondergewinn vermitteln. Ein solcher war uns die Erkenntniß, daß das Lehrgebäude der alten griechischen Kirche des vierten Jahrhunderts wesentlich evangelisch ist. Die Heilslehren der Kirchen beider Säcula decken sich zunächst in ihrer Stellung zum Formalprincip. Der Alexandriner und der Nyssener bestimmen das Letztere nicht allein specifisch evangelisch, sondern sie vertheidigen es auch mit voller Entschiedenheit gegen das bei den Häretikern immer stärker hervorbrechende Traditionsprincip. Beide Säcula stimmen gänzlich überein hinsichtlich der hohen Artikel göttlicher Majestät, in der Triadologie, Christologie, Pneumatologie, wobei natürlich nicht geleugnet werden soll, daß die in zweiter Stelle genannte Disciplin ihren vollendeten Ausbau erst in Luthers communicatio idiomatum und Ubiquität gefunden hat, und daß die vollendete Abrundung der Pneumatologie erst nach dem vierten Säculum im filioque geschenkt worden ist, wobei wir aber rückhaltlos anerkennen, daß die rechtgläubige Theologie grade des vierten Jahrhunderts eine wunderbare Fülle christologisch-pneumatologischer Gottesgedanken ans Licht gebracht hat. —

Weniger groß ist die Übereinstimmung beider Säcula hinsichtlich des anthropologischen und soteriologischen Gebietes. Hier fehlt die Congruenz und lediglich Ähnlichkeit ist zu constatiren. Zwar eine Irrlehre finden wir auch in dieser Materie der Theologie des vierten Säculi nicht, und jeder wesentliche Artikel der evangelischen Lehre von Sünde und Gnade wurde schon damals bekannt. Aber allerdings lag der Schwerpunkt des christlichen Interesses und dem entsprechend auch das Centrum der theologischen Arbeit noch nicht in der Soteriologie, und die letztere hat ihr volles Licht erst empfangen, seit Luther sie unter das „sola fide“ stellte. Auch die himmlische Pädagogik geht nur allmälig vorwärts und vertheilt nach gigantischen Maßen den Stoff auf die Zeiten. Der Plan, nach welchem sie hierbei verfährt, liegt für den Theologen in der Lehrgeschichte zu Tage. Luther hat ihn mit der ihm eignen Meisterschaft in verkleinertem Maßstabe in seinem Katechismus niedergelegt. Der *νόμος* war die Materie des alten Bundes, die erste Tafel bildete das Pensum der Patriarchen, die zweite das der nachsinaitischen Zeit. Die Lehre vom

Heiland war die Aufgabe des vierten, das Dogma vom Heil die des sechzehnten Jahrhunderts. Dem entsprach genau die Stellung der Sacramente. Zwar kultisch und kirchlich nahmen ebenso die Taufe, wie die Eucharistie auch im vierten Säculo schon eine hohe Position ein und genossen tiefe Reverenz, doch konnten beide Mysterien die ihnen entsprechende Würdigung und Eingliederung in den Organismus des Lehrgebäudes erst innerhalb der Kirche empfangen, welche sich lediglich auf den Grund des Verbum Dei, des visibile, wie des invisibile stellte.

Auch auf dem ethischen Gebiete liegen die Folgen des mangelnden Ausbaues der Soteriologie im vierten Säculum zu Tage. Wir verweisen auf die Überspannung der Askese, auf die Überschätzung der Virginität.

Bei dem Allen dürfen wir auf Grund der während zweier Decennien gemachten persönlichen Erfahrung ein ernstes Studium der Theologie des vierten Jahrhunderts ebenso wohl als in hohem Grade genußreich, wie nicht minder als segensvoll empfehlen. In ersterer Hinsicht haben wir durch das Anschauen der herrlichen Charismata, welche der Herr grade dieser Epoche vertraut hat, vielfach Erquickung empfangen, in letzterer dürfen wir wenigstens gewissenhaft die persönliche Erfahrung einer Stärkung des oikumenischen Bewußtseins als gezeitigte resp. genossene Frucht bezeichnen.

Freilich wird und soll uns die Versenkung ins vierte Jahrhundert nur relative Befriedigung gewähren, und der Vergleich der bei den in Rede stehenden Säcula wird immer das Loben und Danken für die evangelische Theologie und die herzliche Freude an der evangelischen Kirche zur Folge haben.

Man wird die Lehre von der „Kirche", wie sie in den Werken des Alexandriners und Nysseners sich darstellt, dankbar als eine Schatzkammer erkennen, in welcher man Anregung und Befruchtung grade nach der exoterischen Seite hin findet, an welcher die Armuth unsrer Ecclesiologie zu Tage liegt und sich von Herzen an der bischöflichen Verfassung und an der Zucht der alten ἐκκλησία erfreuen, ohne sich das Sensorium für die hohen Vorzüge schwächen zu lassen, welches unsrer Kirche in den hehren Kategorien „der Magd und der Braut Christi", in dem Dogma von der ecclesia invisibilis und überhaupt in einer Fülle esoterischen Reichthums in thesi besitzt.

Oekumenizität und Confessionalität sind nicht Gegensätze, sondern Correlata.

Inhalt.

Erstes Buch. Die kaiserliche Kirchenpolitik von Nikäa bis Constantinopel.

Erste Abtheilung. Die Constantiner.

Erster Abschnitt. Constantin der Große.

Zweiter Abschnitt. Die Söhne Constantins.

Dritter Abschnitt. Julianus Apostata.

Zweite Abtheilung. Jovian und die Valentiner.

Erster Abschnitt. Jovian.

Zweiter Abschnitt. Die Valentiner.

Fünfter Abschnitt. Das dritte Exil.

Sechster Abschnitt. Der Feierabend.

Drittes Buch. Innere Geschichte des Arianismus und der übrigen mit ihm zusammenhängenden Häresien.

Erster Abschnitt. Innere Geschichte des Arianismus bis Eunomios.

Zweiter Abschnitt. Eunomios.

Dritter Abschnitt. Die um den Arianismus gruppirten Häresien. Markellos. Photeinos. Apollinarios.

Viertes Buch. Die drei großen Kappadoker.

Erste Abtheilung. Die Lebensbilder der drei großen Kappadoker.

Erster Abschnitt. Basileios der Große.

Zweiter Abschnitt. Die Gregore von Nazianz.

Dritter Abschnitt. Gregor von Nyssa.

Seite

Vierter Abschnitt. Makrina.

Zweite Abtheilung. Die Theologie der drei großen Kappadoker.

